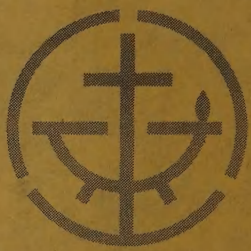
School of Theology at Claremont
1001 1333813

ROMANTIK
FRICK
137

BR
100
F7



Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

SAMMLUNG
GEMEINVERSTÄNDLICHER
VORTRÄGE

137

FRICK

KIRCHEN-BEGRIFF

1929
J.C.B.MOHR(PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

Friedrich Karl Schumann

Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne

1929. XI. 380 S. Gr. 8°

M. 16.—, in Ganzleinwand geb. M. 19.—

Der Selbstbesinnung der evangelischen Theologie auf Grund des Studiums ihrer reformatorischen Ursprünge geht eine Auseinandersetzung mit der idealistischen Philosophie und mit der Mystik zur Seite. Das Buch sucht zu zeigen, daß es ein und dieselbe Größe hier wie dort ist, gegenüber welcher die Theologie ihre Selbständigkeit zurückgewinnen muß. Denn die idealistische Philosophie geht aus dem mystischen Selbstverständnis des Menschen hervor und schlägt daher immer wieder in mystische Religiosität um. Aus dieser Einsicht ergibt sich die Erklärung für die merkwürdige Tatsache, daß bisher auch die energischsten theologischen Vorstöße gegen den Idealismus eigentümlich gehemmt waren und irgendwie immer wieder in idealistische Gedankenbahnen zurückliefen. In eingehenden Analysen der theologischen Gedanken von E. Troeltsch, E. Schander, R. Otto, Karl Heim und Karl Barth wird gezeigt, daß der Grund dieser Hemmung in dem Beibehalten der idealistischen Erkenntnistheorie liegt, welche keineswegs religiös neutral ist, sondern immer die mystische Religionsphilosophie des Idealismus keimhaft in sich enthält und daher alle Theologie, die sich ihrer bedient, in mystische Bahnen drängt. Auch die Verwirrung des christlichen Gemeinschaftsproblems durch die erkenntnistheoretische Betrachtung wird eingehend aufgewiesen. Der letzte Abschnitt zeigt dann, auf welchem Weg sich eine Befreiung der Theologie aus der erkenntnistheoretischen Gebundenheit und damit eine entscheidende Auseinandersetzung mit dem Idealismus gewinnen läßt. Wie auf Grund dessen dann der christliche Gottesgedanke in seiner Gegensätzlichkeit zur idealistischen (modernen) Gottesidee gefaßt werden muß, wird insbesondere am Person- und am Schöpfungsgedanken dargetan.

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen

BR
100
F7

SAMMLUNG GEMEINVERSTÄNDLICHER
VORTRÄGE UND SCHRIFTEN AUS DEM GEBIET
DER THEOLOGIE UND RELIGIONSGESCHICHTE

137

ROMANTIK UND REALISMUS IM KIRCHENBEGRIFF

EINE THEOLOGISCHE AUSEINANDERSETZUNG MIT O. DIBELIUS, E. STANGE UND E. PETERSON

VON

D. Dr. HEINRICH FRICK
O. PROFESSOR IN MARBURG

1 9 2 9

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

Im III. Teil versuche ich, wenigstens andeutungsweise, eine eigene Antwort auf die uns alle gemeinsam bewegende Frage zu geben. Mit diesem aufbauenden Teil möchte ich nicht bloß den Veranstaltern des Vortrages meinen Dank abstatten, sondern auch den im Untertitel genannten Autoren, ohne deren aufschlußreiche Schriften mein gegensätzlicher Standpunkt kaum so scharf herausgetreten wäre.

H. F.

I.

Romantik und Realismus scheinen wenig miteinander gemein zu haben. Wenigstens sofern man die beiden Worte in ihrem landläufigen Sinne nimmt. „Romantik" schwingt sich über die konkrete Situation hinaus und hinauf in ideale Bezirke. „Realismus" will im Gegenteil durch allen Schein hindurchstoßen zur nüchternen, klar erkannten Wirklichkeit. Romantik haben wir in den evangelischen Kirchen mehr als genug. Realistisch *möchten* wir gerne sein, — aus allen möglichen theologischen Lagern vernimmt man heute den sehnsüchtigen Ruf nach einer neuen Sachlichkeit!

Wie eng sich jedoch Romantik und Realismus miteinander verquicken können, ist im gegenwärtigen Protestantismus an der Debatte über die Kirche deutlich zu erkennen. Ja, diese Verquickung zweier Elemente, die von Haus aus verschieden voneinander, wenn nicht geradezu einander entgegengesetzt sind, ist so allgemein, daß sie der ganzen Debatte einen Beigeschmack von Doppeldeutigkeit gibt, der immer neu eine echte theologische Kritik hervorrufen muß.

Es ist zwar geistesgeschichtlich keineswegs unerhört, daß Romantik und Realismus sich verschwistern. Wir erinnern uns der romantischen Welle vor hundert Jahren. Damals ist nicht bloß ein Zug zum Unwirklichen, Phantastischen, sondern ebenso der Sinn für Volkstum, organisches Leben, Fülle des Wirklichen in Natur und Geschichte, ja der Sinn für die Leiblichkeit vollwertigen Daseins stark gewesen. Ein solches Miteinander von Romantik und Realismus kennzeichnet auch das englische Hochkirchentum samt seinen Ausläufern. Es ist weder rein

romantisch, noch rein realistisch zu begreifen, weder bloß aus Sehnsucht nach dem neuen Mittelalter zu erklären, noch bloß aus dem wiedererwachenden Verständnis für die raumhaft anschauliche und sinnenfältige Gebundenheit des Geistes an den Leib abzuleiten. Man muß vielmehr beides in seiner unlöslichen Verschlungenheit miteinander sehen. *Weil* die Hochkirche klassische Vergangenheit romantisch erneuert, hat sie so viel Verständnis für gewisse konkrete Gegebenheiten von heute, die anderen entgangen sind. Und *weil* sie so realistisch an Sakrament und Amt, Institution und Sitte, an den raumhaften Trägern christlichen Lebens hängt, *deshalb* hat sie verschollene Geschichte in wahlverwandter Einfühlung neu begriffen.

Es fragt sich jedoch, ob durch solche Verquickung von Romantik und Realismus unsere Einsicht wirklich gefördert wird, d. h. ob dadurch die Fragestellung klarer und die Antwort richtiger wird. Für die gegenwärtige Debatte um die Kirche im deutschen Protestantismus muß ich beides verneinen. Der romantische Realismus, der sich unter uns geltend macht, verdunkelt die Frage und verwirrt die Antwort.

Otto Dibelius hat das unbestreitbare Verdienst, mit seinen beiden Schriften über die Kirche [1]) einem weit verbreiteten, aber bis dahin nur undeutlich empfundenen Bestreben den vorzüglichsten Ausdruck gegeben zu haben. Indem er „das Jahrhundert der Kirche“ *voraussagt* und diese Voraussage auf eine *Tatsache* stützt — nämlich durch den Hinweis auf eine vorhandene, vielfältig spürbare Welle der Kirche —, hat er aufs deutlichste Romantik und Realismus ineinander geschlungen. Es ist kein Zufall, daß der Titel seines Buches sich wie von selbst ergibt [2]) aus dem dritten Stück, dem sog. „Buch der Umschau“.

1) Das Jahrhundert der Kirche. 1. Aufl. Berlin 1926. Ich zitiere die 3. Aufl. 1927. (J. d. K.)

Nachspiel. Eine Aussprache mit den Freunden und Kritikern des „Jahrhunderts der Kirche“. Berlin 1928. (Nachspiel.)

2) Belege dafür sind folgende Sätze aus J. d. K. 141: „Von einem religiösen Aufschwung kann noch nicht die Rede sein. Wohl aber werden die

Mit vollem Rechte hat er, der riesigen Front seiner Kritiker gegenüber, im „Nachspiel" sich zurückgezogen auf diese seine Grundthese [3]): den romantisch-realistischen Kirchenbegriff der Soziologie! Denn hier ist die Schlüsselstellung im Aufbau seiner eigenen Front. Die meisten Kritiker haben das zu wenig beachtet. Kaum einer ist auf „das Buch der Umschau" eingegangen.

Man kann verstehen, weshalb die Kritik sich vor allem den drei anderen Stücken des Werkes von DIBELIUS zugewandt hat. Die Bücher der „Geschichte", der „Betrachtung" und der „Ziele" sind in hohem Maße abhängig von subjektiven Werturteilen. Wie man die Vergangenheit anschaut, unter welcher

---

geringeren Energien, die geblieben sind, überall gesammelt. Sie werden straffer organisiert. Sie werden erfüllt mit neuem Verantwortungsbewußtsein, mit neuem Missionsgeist. Die Kirchen sind sich ihrer neuen Aufgaben bewußt geworden. Sie gehen an diese Aufgaben mit gesammelter Kraft.

Und — sie finden die Bahn frei und ihre Zeit erfüllt! Die Sehnsucht der Menschen kommt ihnen entgegen. Sie treten das Erbe einer sogenannten christlichen Gesellschaftsordnung an, deren Hüterin letztlich der Staat gewesen war. Ihre Aufgaben sind größer geworden, als sie es seit einem halben Jahrtausend gewesen waren. Und an der Größe der Aufgaben wachsen die Kirchen empor. Ihr Einfluß auf Staat und Wirtschaft und Politik, auf das geistige und schließlich auch auf das materielle Leben der Völker wird größer von Jahr zu Jahr.

Das ist das Jahrhundert der Kirche.

Daß in Deutschland eine evangelische Kirche ins Leben tritt, ist nicht Zufall. Es ist nicht Einzelschicksal des deutschen Volkes. Es ist eine Auswirkung weltumspannender Zusammenhänge. Die junge evangelische Kirche Deutschlands wird emporgetragen von einer *Welle der Kirche*, die spürbar ist auf der ganzen Welt.

Wir halten Umschau. *Der Blick auf die wichtigsten Kirchen und Länder der Welt soll zeigen, ob der Satz, den wir ausgesprochen haben, richtig ist oder nicht.*" (Kursivdruck von mir.)

3) Nachspiel 11—13, wo der Verf. energisch betont, daß er kein wissenschaftliches, sondern ein „praktisches" Buch habe schreiben wollen. Er versteht darunter, daß er sprechen will über das, was „jetzt getan werden muß". Deshalb betont er das realistische Element seiner Gedankenführung. Z. B. Nachspiel 13: der 9. November 1918; 25: die Kirche als Bollwerk im Geisteskampf der Gegenwart; 29: „die Kirche von Fleisch und Blut" gegenüber akademischen Erörterungen; 37: die neue Kirchlichkeit!

Perspektive man die gegenwärtige Kirche betrachtet, welche Zukunftsaufgaben man schließlich für bes. wichtig hält, das alles hat einen stark persönlichen Einschlag. Verglichen damit, scheint es sich in dem „Buche der Umschau" nur darum zu handeln, eine Reihe von einfachen Tatsachen in Erinnerung zu bringen, die als solche natürlich nicht bezweifelt werden können. Es gibt nun einmal gewisse, miteinander verwandte Bewegungen in allen möglichen Ländern und Kirchen, die dazu reizen, einen einzigen, gleichartigen Vorgang in ihnen zu erblicken. DIBELIUS überklammert das alles mit dem Begriff „Welle der Kirche". Tat die Kritik wirklich recht daran, dieses III. Buch bloß zur Kenntnis zu nehmen?

Ihr Schweigen kann nur zwei Gründe haben. Entweder hielt der Kritiker den Inhalt für einwandfrei und hatte nichts zu bemerken: oder er hatte zwar manches am III. Buch zu beanstanden, hielt jedoch eine Erörterung dieser Stellen für nebensächlich. In beiden Fällen ist dem Kritiker die Tatsache entgangen, daß sich an *diesem* Kapitel Gefolgschaft und Gegnerschaft des „Jahrhunderts der Kirche" endgültig voneinander trennen. Denn gerade hier fühlt sich DIBELIUS subjektiven Ansichten enthoben und durch die Beweiskraft von Tatsachen ins Recht gesetzt. Man darf also sagen: wenn an dem „Buch der Umschau" nichts Wesentliches auszusetzen ist, hat DIBELIUS die Debatte gewonnen. Er ist vollkommen im Recht, wenn er in seinem „Nachspiel" immer wieder auf diesen Gesichtspunkt zurückkommt.

Hier also muß unsere Ueberlegung einsetzen. Sie wird uns zu dem Ergebnis führen, daß *romantischer Realismus den Blick für die Wirklichkeit der Kirche Christi eigentümlich getrübt* hat. Diese Trübung ist keine vereinzelte Erscheinung, sondern typisch. Auch andere eindrucksvolle Darstellungen des Wesens der evangelischen Kirche leiden an dem gleichen Uebel. Mögen die einzelnen theologischen Voraussetzungen und Schlüsse auch noch so verschieden voneinander sein, in dieser einen Hinsicht stim-

men sie mit der Haltung von O. Dibelius überein: auch bei ihnen ist, was sie als Kirche ansprechen, die Frucht eines romantischen Realismus, aber nicht einer genuin „evangelischen" Theologie.

1. Den Begriff der Wirklichkeit faßt O. Dibelius *soziologisch.* Er schreibt [4]): „Was ist eine Kirche? Sie ist ein Organismus, der als eine in sich selbständige Form religiösen Lebens eine Gesamtheit von Menschen umfassen will, ein Organismus, der sich auf ein Bekenntnis und auf einen Kultus gründet, ein Organismus, dessen Einheit und Tradition sich zusammenfassen in einem bischöflichen Amt." Ganz bewußt greift der Verfasser eine einzige Seite an der Kirche heraus: „Die Form organisierter Gemeinschaft." Er stellt fest, daß in dieser Hinsicht bisher bei uns ein Mangel spürbar gewesen ist: „Dem evangelischen Christentum lutherischer Prägung fehlte der Impuls und die durchschlagende Motivierung der Kirchlichkeit." Daß das anders werde, ist der Aufruf, den Dibelius ergehen läßt. Die Revolution von 1918 bedeutet darum einen Markstein in der Geschichte des deutschen Protestantismus. Wir sehen jetzt, was uns früher verschleiert war: die Wichtigkeit eines soziologisch klaren Kirchenideals und einer entsprechend kräftigen Kirchenpolitik.

„Daß ein Bollwerk da sei für die Güter unseres christlichen Glaubens, daß unsere Kinder ihres christlichen Glaubens froh und ruhig leben können, wie es unsere Väter gekonnt haben, daß eine Mauer stehe, die die christliche Kultur des Abendlandes schirme, nachdem kein Staat sie mehr beschirmen will — dafür brauchen wir eine Kirche."

Das *realistische* Element im Denken des Verfassers kann nicht deutlicher zum Ausdruck kommen. Er hat ihm in seinem Hauptwerk ein ganzes Buch gewidmet: das „Buch der Umschau". Hier wird mit begeisterten Worten geschildert, wie „ein neues Zeitalter, eine neue Lebensanschauung" heraufziehen. Die Menschheit ist des alten Wesens müde. „Die Seele des Menschen

4) J. d. K. 97; Nachspiel 37, 25; J. d. K. 139.

will eine Heimat haben. Die Heimat, die sie in einem materialistisch gewordenen nationalen Leben nicht mehr findet, sucht sie in der Kirche!" Wohin das Auge in der gegenwärtigen Christenheit schweift, überall entdeckt es die „Welle der Kirche". „Ein Jahrhundert der Kirche ist im Anbrechen." Um diesen Punkt dreht sich alles. Was über Geschichte, über Grundsätzliches, über Zukunftsaufgaben gesagt wird, alles empfängt seine Beleuchtung von *dieser* entscheidenden Erkenntnis aus, daß die „Welle der Kirche" sichtbar steigt!

Seine *Romantik* verrät derselbe Gedankengang in mancherlei Hinsicht. Im Buch der Umschau werden kaum die *Gründe* berührt, aus denen heute in so vielen Fällen „Kirchlichkeit" ihre Kraft schöpft [5]). Wieviel ängstliches Festhalten am Hergebrachten, wieviel diplomatische Berechnung politischer Führer, wieviel Erschlaffung des Wahrheitssinnes und persönlichen Mutes, wieviel Gleichgültigkeit und allgemeine Katastrophenstimmung, wieviel Flucht vor dem Neuen, das allenthalben heraufzieht, kurzum, wieviel Menschliches, allzu Menschliches hinter der steigenden Kirchlichkeit *auch* zu finden ist, wird kaum in Anschlag gebracht. Wie *verschieden* auch wiederum die Vorgänge sind, die äußerlich als einheitliche Welle der Kirche erscheinen, wie wenig nach gewissen (wichtigen!) Seiten hin der deutsche Protestantismus, die englische Staatskirche und die amerikanischen Freikirchen in diesem Vorgang miteinander gemein haben, kurz die ganze *Mannigfaltigkeit* und Vieldeutigkeit der Ereignisse bleibt dem Leser verborgen. Wie leicht wäre es etwa, der Welle der Kirche gegenüber eine mindestens ebenso

5) O. Dibelius macht einen Unterschied zwischen religiösem Aufschwung und Welle der Kirche. Er will in der zweiten Tatsache zunächst noch kein Anzeichen für neue, religiöse Kraft sehen, sondern bloß das Erwachen eines neuen Verantwortungsgefühls. J. d. K. 140 f. Damit rückt erfreulicherweise der Verf. ab von denjenigen, die das Ansteigen der kirchlichen Welle unbesehen für eine religiöse Erscheinung halten. Es wäre jedoch wünschenswert gewesen, daß nicht bloß falsche Gründe zurückgewiesen, sondern auch die wirklichen Gründe für die Welle der Kirche untersucht worden wären.

spürbare „Welle der Unkirchlichkeit“ durch alle Konfessionen und alle Länder hin als Bild der gegenwärtigen Lage zu zeichnen. Wohl streift der Blick des Beobachters manchmal diese Kehrseite seines glänzenden Gemäldes. Aber er eilt rasch darüber hinweg, um mit dem kühnen Griff des Romantikers die verschiedensten Beobachtungen zusammenzutragen, die sich dazu eignen, ein buntes, aber in der Wirkung einheitliches Mosaik zu entwerfen. Die Einheit, die sich so durch das Vielerlei hindurchzieht, wurzelt nicht in der Außenwelt, sondern in Wunsch und Sehnsucht des Beobachters, der das Zeitgeschehen mehr deutet, als daß er es beschreibt.

Und doch darf er meinen, mit dem allen auf „Wirklichkeit“ zu zielen, nämlich auf jene Wirklichkeit, zu der sich stets romantischer Realismus am meisten hingezogen fühlt: auf das Reich der Zukunft. Damit ist der Romantiker in O. Dibelius sich selbst treu geblieben. Selbst das so sachlich nüchtern gemeinte Buch der Umschau mündet ein in Ausblicke, Hoffnungen, Prophezeiungen einer „neuen Epoche“. Und die ganze Debatte um den Bischof, an dem bald das hohe Amt, bald die moderne Führerpersönlichkeit, bald auch nur der rechte Name den Verfasser am meisten fesselt, auch diese Debatte hat bei O. Dibelius den Zug ins Große, weil er sich der Zukunft getrösten kann: „die Entwicklung geht ihren Gang“ [6]). Zugegeben! Selbst zugegeben, daß sie ihn *so* geht, wie O. Dibelius voraussagt, — so trifft ihn dennoch nicht unverschuldet der heftige Widerspruch seiner Kritiker, über den er sich im „Nachspiel“ beklagt. Denn die Tatsache, daß „die Sätze über das bischöfliche Amt einen ganz bescheidenen Raum einnehmen“ [7]), besagt nichts im Vergleich mit Inhalt und Gewicht des Bischofsamtes, wie es im „Jahrhundert der Kirche“ beschrieben wird. Dieses Amt soll

6) Vgl. a) Nachspiel 85: das Amt muß die Person tragen, nicht umgekehrt.
b) J. d. K. 95 f: Im Unterschied von bloßen Vertretungen — die Persönlichkeit! „In die Ferne wirkt nur die Persönlichkeit.“
c) Nachspiel 74 f: die Sache ist da, umstritten ist nur noch der Name.

7) Nachspiel 86.

neben Bekenntnis und Kult kirchlich konstitutiv sein und — trotz aller grundsätzlichen Annäherung an „das *eine* Amt" des Wortes — doch etwas ganz Besonderes[8]): Bürge für Einheit und Tradition des kirchlichen Organismus, ökumenisch, vollkommen unabhängig von jeder außerkirchlichen Gewalt, bindend auf Lebenszeit — „es sei denn, daß er mit seiner Kirche bricht" —, alles Attribute, die das Bischofsamt aufs deutlichste abheben von dem des evangelischen Pfarrers.

Dieser *Inhalt* ist es, gegen den sich die Kritiker gewandt haben, und das „Nachspiel" vermag deshalb schwerlich die wesentlichen Bedenken zu zerstreuen. Auch das „Nachspiel" entgeht ja nicht der romantischen Illusion, als hinge gerade an diesem einen Amt die soziologische Leistungsfähigkeit der Kirche. In Wahrheit hat es seinen guten Sinn nur dann, wenn es in den geordneten Aemterreichtum eines ausgebauten Kirchenwesens organisch eingereiht wird, — wogegen sich O. Dibelius als „Lutheraner" wehrt[9]), ohne zu bedenken, daß die Aemterfülle nicht erst auf „die Römischen und die Anglikaner und die Griechen" zurückgeht, sondern auf das Neue Testament. Sind doch die „Aemter" nichts anderes als die in Institutionen umgesetzten Charismata! Und wer wollte leugnen, daß diese eine bunte Mannigfaltigkeit, eine „Stufenleiter", aufwiesen?!

Gerade das ist an der These von O. Dibelius ganz und gar nicht realistisch, sondern ausgesprochen romantisch. Er reißt, ohne zuvor die „Stufenleiter" zu rekonstruieren, *eine* Sprosse heraus und möchte sich auf sie stützen. Damit wiederholt er — nur an anderer Stelle — einen Fehler, den der Protestantismus schon mehr als einmal begangen hat, vor allem, als er aus der „Lehre

8) J. d. K. 92—97.

9) Nachspiel 80: „Dieser Beschreibung liegt ein bestimmter Amtsbegriff zugrunde — wie wir denken: ein gut lutherischer Amtsbegriff. Es gibt nicht, wie die Römischen und die Anglikaner und die Griechen meinen, eine Stufenleiter von geistlichen Aemtern, von denen jedes sein eigenes Wesen und seine eigene Weihe hat."

vom Wort" und aus der Lehre vom „allgemeinen Priestertum" der Gläubigen den falschen Schluß zog, auch in der kirchlichen Praxis den traditionellen Aemterreichtum um des *einen* Amtes der Verkündigung willen verkümmern zu lassen. Die Folge ist gewesen, daß nicht nur wichtige Funktionen der Kirche abstarben, sondern daß vor allem „der Dienst am Wort" selbst in bedrohlichem Maße verarmte, weil ihm die Fülle anschaulichen Lebens, ohne die das Wort leer bleiben muß, entschwand. Die soziologische Interpretation des Bischofsamtes, wie sie O. Dibelius empfiehlt, würde — zum kirchlichen Programm erhoben — die Folge haben, daß sich an diesem Bischof das Schicksal des evangelischen Pfarrers einfach wiederholen müßte: er ginge an Ueberbürdung zugrunde [10]).

So ist in der Konstruktion von Dibelius an wesentlichen Punkten der Realismus nur scheinbar gewahrt. Das wirkliche leitende Motiv ist romantischer Drang auf ein idealisiertes Zukunftsgemälde hin.

2. Auch Erich Stange huldigt mit seinem Kirchenprogramm [11]) einem romantischen Realismus. Das Element Wirklichkeit in seinen Gedanken faßt er allerdings anders auf als O. Dibelius. Er rückt in den Vordergrund *psychologische* Betrachtungen. Die „kommende Kirche" hat ein betontes „Eigenbewußtsein", das sich in vier Formen äußert: als Abstandsgefühl „gegenüber der Welt ringsum", als intim religiöse Gemeinschaft, als sozialer Lebensbund und als evangelistisch-missionarische Arbeit am „heillosen Volk" [12]).

Was Stange damit meint, ist am leichtesten zu begreifen,

10) Schon die eine Tatsache scheint mir eine praktische Unmöglichkeit zu enthalten, daß die vorgestellte bischöfliche Persönlichkeit gleichzeitig als Träger einer Amtsautorität im Sinne des Vorgesetzten und als Beichtvater wirken soll. Vgl. Anm. 23.

11) Die kommende Kirche. 3. Aufl. Dresden 1925. (Kommende Kirche.) Volkskirche als Organismus. Eine Fortsetzung der Aussprache über die kommende Kirche. Dresden-Leipzig 1928. (Volkskirche.)

12) Kommende Kirche 23 ff., 42 ff., 107: „der engere Kreis der gläubigen Gemeinde."

wenn man danach fragt, wogegen er sich wendet. Ihn regt vor allem auf, daß in den Kirchen unterschiedslos alle Grade zwischen bewußter Kirchlichkeit und Unkirchlichkeit nebeneinander leben und die gleichen Rechte genießen. Die Abgrenzung der Gemeinde gegenüber der Welt ringsum fehlt der Volkskirche völlig. Das ist der Grundton in seiner Klage. Infolgedessen, so argumentiert er, kommt es in der gegenwärtigen Kirche auch kaum zu intimem religiösem Gemeinschaftsleben. Die lebendigen Elemente werden herabgezogen auf den niedrigen Durchschnittsstand der Massenkirche. Ebenso fehlt es den Großkirchen an gestaltender, sozialer Kraft. Nach innen nicht tief genug, ist gleichzeitig das kirchliche Leben nach außen hin nicht stark genug. Der bewußte Christ findet weder die intime Gemeinschaft, noch den kraftvollen Bruderbund, wenn er nicht die Kirche verlassen und zur Sekte gehen will. Schließlich ist es nur eine neue Seite an demselben Tatbestand, wenn Stange auch die missionarisch-evangelistische Energie an der Volkskirche vermißt.

Realismus liegt diesen Gedanken insofern zugrunde, als Stange meint, sich auf empirische Vorgänge stützen zu können. Er ruft den bündischen Willen christlicher Jugend, die Aktivität der Inneren Mission und die Intimität pietistischer Gemeinschaften als Zeugen auf. Soweit damit Notstände am kirchlichen Leben kritisiert werden sollen, kann man kaum anders als weithin zustimmen. Aber diese Erinnerungen als Wegweiser für die positive Beantwortung der Fragen empfehlen, heißt einen Irrweg einschlagen. Denn das führt gerade aus der Wirklichkeit heraus und verleitet zu romantischen Wunschbildern.

Daß E. Stange einer *Romantik* erliegt, läßt sich kaum deutlicher nachweisen als an der Art und Weise, wie er einen Vers aus dem Neuen Testament verwendet. Als ein immer wiederkehrendes Leitmotiv zieht sich durch seine Gedankenwelt [13])

13) E. Stange geht in seiner Schrift „Die kommende Kirche“ von Apg 5, 13, diesem „merkwürdigen“ Wort, mit Betonung aus, 23.

das Wort aus Apostelgeschichte 5, 13: „der anderen aber wagte keiner sich zu ihnen zu tun, sondern das Volk hielt groß von ihnen.“ Die Beharrlichkeit, mit der Stange versucht, unter modernen Verhältnissen eine Gemeinde heraufzubeschwören, die eine ähnliche Atmosphäre numinosen Schauers um sich verbreitet, klingt zwar ungeheuer ernst, aber theologisch besehen, liegt eine eigenartige Verkennung der Wirklichkeit vor, die man schon als „Romantik“ ansprechen darf.

Zunächst ist geschichtlich dies festzustellen: wenn sich eine junge Bewegung gegen eine weltumspannende Kultur durchzusetzen hat, so muß sie alle Kräfte auf einen Punkt sammeln, wie das zarte keimende Saatkorn, das sich durch die Schollen des Ackers den Weg zum Licht bahnt. Wenn dagegen das Christentum in tausend oder zweitausend Jahren zur geschichtlichen Großmacht herangewachsen ist, so daß es weithin als Atmosphäre oder als Bildungselement, gleichsam als unbewußte Natur unter uns lebt, dann kann man wohl das ererbte Gut durch Erziehung pflegen, durch Erlebnisse persönlich bewußt machen, aber es läßt sich nicht mehr in reinen Kontrast gegen „die Welt ringsum“ setzen. Kein noch so kräftiges Zitieren von Stellen aus dem Neuen Testament vermag diesen Tatbestand zu ändern. Es ist romantischer Traum, die Urzeit erneuern zu wollen.

Vor allem aber muß Stange entgegengehalten werden, daß er den Sinn der Stelle umbiegt, wenn nicht ins Gegenteil verkehrt. Die Apostelgeschichte schildert wiederholt den Idealtypus urchristlichen Lebens: in solchem Zusammenhang spricht sie auch davon, welche auffällige Wirkung die geisterfüllte Gemeinde auf die Umwelt ausgeübt hat. Nämlich: es wagte niemand, sich unbefugterweise an die Gemeinde zu hängen, sondern die Leute spürten das Außergewöhnliche an den Christen. Hier wird nicht etwas beschrieben, was die Gemeinde sich vornimmt, was sie methodisch und organisatorisch pflegt. Vielmehr wird etwas ausgesagt über die *andern*! Die Wirkung der Gemeinde nach außen ist eine organische, eine unbeabsichtigte Folge des in der Ge-

meinde vorhandenen Lebens. STANGE stellt die Dinge auf den Kopf, wenn er daraus ein Programm der Distanzpflege, also eine Willensnorm, macht. Was Folge sein soll, macht er zur Voraussetzung. Er meint, eine Kirche, die jene Wirkung anstrebe, könne sich dadurch auch die Voraussetzung zu solcher Wirkung, nämlich geistliches Leben, zurückerobern. Hier liegt die romantische Verwechslung von gewollter Gebärde und gewachsenem Ausdruck deutlich am Tage. Der gesunde, realistische Ansatz wird durch falsche Psychologisierung verdorben, theologisches Denken fällt einem *romantischen* Realismus anheim.

3. ERIK PETERSON [14]) stützt sich auf einen *konstruierten Geschichtsrealismus*. Seine drei Thesen lauten: a) „Kirche gibt es nur unter der Voraussetzung, daß die Juden als das von Gott erwählte Volk nicht an den Herrn gläubig geworden sind. Zum Begriff der Kirche gehört, daß sie wesentlich Heidenkirche ist.

b) Kirche gibt es nur unter der Voraussetzung, daß das Kommen Christi nicht unmittelbar bevorsteht.

c) Kirche gibt es nur unter der Voraussetzung, daß die zwölf Apostel im heiligen Geiste berufen sind und aus dem heiligen Geiste heraus die Entscheidung, zu den Heiden zu gehen, getroffen haben."

Man entdeckt auch hier wieder an jedem der drei Sätze seine besondere Spitze, wenn man fragt, wogegen er sich richtet. Die erste These kämpft gegen die Bevorzugung der hebräischen Sprache und der semitischen Denkweise vor der griechischen Form [15]). Sie bejaht grundsätzlich die Hellenisierung des Christen-

14) Die Kirche. München 1929.

15) In seiner Anm. 2 grenzt sich PETERSON ebenso gegen HARNACK wie gegen SCHLATTER ab, weil beide den theologischen „Irrtum" einer Bevorzugung des einen oder des anderen Geistes begehen. PETERSON selbst erliegt in dieser Polemik dem Mißverständnis, als sei theologisch das primäre Thema: die Semitisierung oder die Hellenisierung. Er übersieht, daß in jedem Falle der Inhalt sachlich vorgeschrieben ist durch das Evangelium. Dem kulturgeschichtlichen Vorgang muß also gegenübergestellt werden der theologische: Christianisierung des semitischen Geistes, Christianisierung des Hellenismus. Das haben die beiden genannten Theologen auch stets

tums mit allen — auch bedenklichen — Konsequenzen und schiebt die Verantwortung dafür der Judenschaft zu, die den Messias verworfen hat!

Inhaltlich bedeutet — gemäß der zweiten These — die Bejahung der Hellenisierung ein Nein gegenüber der ursprünglichen Eschatologie. An die Stelle der Botschaft Jesu tritt eine Lehre von den letzten Dingen, an die Stelle der schroff konkreten Forderungen ein moralisches Gebot. An die Stelle des Reiches Gottes tritt die Kirche. Dies alles nennt PETERSON [16]) „keine Verfälschung der ursprünglichen Botschaft Jesu", sondern nur eine Folge davon, daß das Evangelium von den Juden zu den Heiden gebracht wird.

Die dritte These will die Eigenart der Kirche im Unterschied vom Evangelium Jesu auf eine besondere Legitimation der zwölf Apostel begründen. Apostolisches Kirchenrecht und die Fähigkeit, dogmatische Entscheidungen zu fällen, gehören zum Wesen der Kirche, oder sie verdient den Namen nicht.

Auch hier sind *Realismus und Romantik* wunderlich ineinandergeschlungen. Der erste Eindruck der Thesen könnte wohl sein, daß sie mit Entschlossenheit die Theologie von abstrakten Gedanken lösen und an die geschichtliche Wirklichkeit zurückverweisen möchten. Mit Nachdruck wird Ja gesagt zu jedem Tatbestand: zu dem Uebergang des Evangeliums von den Juden zu den Heiden, zu dem Ausbleiben der Endereignisse, zur sichtbaren Kirche.

---

im Auge behalten, wenn auch vielleicht nicht immer mit der nötigen Schärfe ausgesprochen. Besonders war die dogmengeschichtliche Forschung HARNACKS begreiflicherweise geleitet von dem damals zentralen Problem, wie die Entstehung der kirchlichen Lehrsätze als Hellenisierung des ursprünglich semitisch geformten Evangeliums vorzustellen sei. Es bedarf keines Bruches mit dieser Arbeit, sondern nur einer zeitgemäßen Weiterführung derselben, um der gegenwärtig wichtigen Fragestellung gerecht zu werden: inwiefern läßt sich aus all den historischen „Uebersetzungen" des Evangeliums das eine, immer gleiche Evangelium heraushören? Anders ausgedrückt: an welcher Norm läßt sich entscheiden, ob eine gegebene Interpretation richtig oder falsch ist?

16) A. a. O. 6.

Aber an jedem der drei Sätze läßt sich auch eine eigentümliche Romantik nachweisen. Zu seiner ersten These fügt Peterson hinzu [17]): „Setzen wir einmal den Fall, die Juden wären in der ersten Zeit nach Christi Tod an ihn gläubig geworden, hätte es dann eine Kirche gegeben? Ich meine nicht. Dann wäre der Menschensohn wiedergekommen . . .“ Dieser Satz ist typische Romantik. Er ist in doppeltem Sinne falsch. Einmal ist das Leiden und Sterben Jesu selber bereits eine Auswirkung des Ungehorsams der Juden und das Ende der Möglichkeit, daß das eschatologische Reich auf jüdischem Boden in Erscheinung trete. Vom ersten Augenblick an, wo der Ungehorsam der Juden [18]) Jesum auf den Passionsweg trieb, war bereits das Jüdisch-Messianische erledigt, positiv gesprochen: die Kirche da. Zweitens aber ist eben diese Kirche gar nicht in erster Linie Folge eines geschichtlichen Ungehorsams, sondern sie ist ihrem Wesen nach überhaupt nur verständlich von der schöpferischen Setzung durch Gott her. Indem Peterson dieses schöpferische Element von Jesus weg auf die Apostel verlegt, indem er überhaupt die Stiftung der Kirche zu einem punktuellen geschichtlichen Ereignis macht, deutet er die neutestamentliche Ueberlieferung um.

Das wird besonders klar an seiner zweiten These. Hier redet Peterson romantisch vom „Reich Gottes“. Er bringt es zusammen mit dem Volk Israel und sieht die Kirche zwischeneingeschaltet als eine Art von heidnischem Interim, das für die

17) A. a. O. 3.

18) Wie die Passion Jesu genau genommen schon mit seiner Menschwerdung beginnt (Joh 1, 14 vollendet sich in Joh 19, 5), so beginnt der „Ungehorsam der Juden“ mit dem ersten öffentlichen Auftreten Jesu. Ja, dieser Ungehorsam ist das eigentliche Thema der Geschichte Israels und Judas, wenn man sie im Lichte der Offenbarung betrachtet. Großartig tritt das heraus in der Rede des Stephanus Apg 7, bes. V. 51 und 53. Von da aus übernimmt die Christenheit das „Wort“, aber mit dem Wort auch die ganze Verantwortlichkeit und damit die ganze Gefahr des Ungehorsams. Das „Haben“ des Wortes ist heute wie einst, in der Kirche genau so wie im Alten Bund kein garantierter Besitz, sondern Seligwerden „mit Furcht und Zittern“. Vgl. unten Anm. 37.

Periode zwischen dem unverbindlich gewordenen alttestamentlichen Zeitalter und der künftigen Bekehrung Israels gelten soll. Nur das Interim heißt „Kirche"; dereinst wird an seine Stelle treten das „Reich". Aber Reich Gottes und Kirche liegen nicht auf derselben Ebene, so daß sie einander ablösen könnten. Vielmehr muß auf gleicher Ebene mit der Kirche das Volk Israel gesehen werden. „Gottes Reich" kommt *allezeit* in Seinem Wort, in Israel wie in der Kirche. Wo immer in Zeit und Raum Sein Wort erschallt, da ist Gottes Volk oder seine „Kirche". Deshalb darf Israel als die „vorchristliche Kirche", und kann die Kirche als das „Israel im Geist" bezeichnet werden. Nur theologische Romantik kann dazu verführen, eine dieser Größen mehr als die andere mit dem Reich Gottes zusammenzubringen. Grundsätzlich wäre es dann ebenso möglich, mit dem romantischen Katholizismus das Reich besonders in der Kirche und gerade nicht im Gehorsam Israels zu sehen, wie umgekehrt PETERSON Kirche und Reich trennt, um das Reich wesentlich an Israel zu binden.

Gegen die dritte These von PETERSON genügt es, Markus 6 [19]) und ähnliche Stellen in Erinnerung zu bringen. Sendung ist *nicht* zunächst „Sendung an die Heiden", wie überhaupt der Charakter des Botschafters nicht durch den Empfänger, sondern durch den Auftraggeber bestimmt wird. „Apostolisch" war schon die erste Berufung eines Jüngers gemeint, da Berufung immer sofort Berufung zum Dienst ist. Ja, bereits die göttliche Sendung Jesu selbst ist prophetische Mission und gibt seiner Person den Charakter des Urapostels [20]). Man darf also

19) V. 7 ff. — Mc 3, 14 und 6, 7 gebrauchen das zu „Apostel" gehörige Verbum *ἀποστέλλειν*, desgl. Matth 10, 5 und Luc 9, 2. Ebenso Matth 10, 16 und Luc 10, 3 auch sonst sehr häufig, vgl. PREUSCHEN und BAUER, Griechisch-deutsches Wörterbuch *s. v.* Wichtig ist noch die nächste Anm.

20) Joh 17, 18 und 20, 21. Deshalb, weil die Sendung der Jünger durch Jesus eine organische Fortsetzung der Sendung Jesu durch den Vater ist, kann Hebr 3, 1 Jesum selbst als „den Apostel" bezeichnen. — Zum folgenden ist vor allem noch heranzuziehen der sachliche Zusammenhang zwischen neutestamentlicher „Mission" und der Sendung der Propheten Israels und Judas, vgl. den Gebrauch von שלח im AT.

nicht, wie PETERSON tut, die Zwölfzahl und das Prädikat Apostel derart auseinanderreißen, das nur die Zwölfzahl auf die Juden hinweise, während der apostolische Charakter erst zur Heidenkirche gehöre. Hier wird besonders klar, wie verhängnisvoll für PETERSON die bereits erwähnte Leugnung eines bleibenden Sonderwertes der semitischen Frühzeit geworden ist. Sie hat nichts weiter zur Folge, als daß im Bild der Urgemeinden ein mechanischer und unnatürlicher Riß zwischen Juden und Heiden entsteht. Der Kirchenbegriff von PETERSON ist derart romantisch, daß sein Denken, trotz des realistischen Einschlags, die Wirklichkeit hinter sich läßt.

So leiden alle bisher erörterten Vorschläge an demselben Zwiespalt.

Es sei zum Schluß dieser kritischen Uebersicht und zur Bestätigung eines gemeinsamen Grundfehlers bei allen noch darauf hingewiesen, daß an bezeichnender Stelle in jedem der drei Gedankengänge dieselbe Unruhe spürbar ist.

PETERSON kann seinen Vortrag nicht schließen ohne die vielsagende Einschränkung [21]): „In der Kirche steckt etwas vom Reich, sowohl vom politischen Willen der Juden zum Gottesreich als auch vom Herrschaftsanspruch ‚der Zwölfe' im Gottesreich." Die Zweideutigkeit [22]), die dadurch in die Kirche kommt, gibt auch PETERSON zu, und er kann sich nur mit der schwachen Auskunft darüber hinweghelfen, daß die Verantwortung für diesen Lauf der Geschichte den Juden zuzuschieben und daß die

21) Die Kirche, 15 f.

22) Sie zeigt sich z. B. an den Forderungen: „Apostolisches Kirchenrecht und die Fähigkeit, dogmatische Entscheidungen zu fällen", 13. Soll der Begriff „apostolisch" oder der Begriff der „Lehrautorität" wirklich konsequent angewandt werden, so ergibt sich eine theologische These, die für den anglikanischen oder den römischen oder irgendeinen Katholizismus kennzeichnend sein würde. Sei diese These wahr oder falsch, sie widerstreitet dem evangelischen Gedankengang, der formal biblizistisch, sachlich durch die Rechtfertigungslehre bedingt ist. Schon die frühere Schrift von PETERSON: Was ist Theologie? Bonn 1925, vermochte diesen Zwiespalt nicht zu überwinden.

Beendigung des Kirchen-Interims samt der Rückkehr Israels von der Zukunft zu erwarten sei.

Bei Dibelius und Stange kommt die gleiche Unruhe [23]) zum Ausdruck in der Unsicherheit über die Wesensart des evangelischen Bischofsamtes. Mit dem Wunsche nach einer „kraftvollen Führerpersönlichkeit" kreuzt sich die Mahnung des evangelischen Gewissens, daß es doch eigentlich auf etwas anderes ankomme, nämlich auf den Dienst, der nicht so ohne weiteres mit modernen Kategorien der Soziologie oder der Psychologie ausgedrückt werden kann. Das von beiden empfohlene Amt leidet deshalb an inneren Widersprüchen.

An all den genannten Stellen wird die Tatsachenwelt des jetzigen, sowie die des kommenden Aeons, verdrängt durch romantische Wunschbilder, denen ein gewisser realistischer Einschlag das Ansehen von Wirklichkeiten gibt.

II.

Unser bisheriger Gedankengang bedarf nun aber einer Fortsetzung. Denn was uns bisher beschäftigt hat, könnte als eine rein geistesgeschichtliche oder auch rein methodologische Debatte aufgefaßt werden. Man könnte einwenden: Warum eigentlich soll eine Kombination von Romantik und Realismus untersagt sein? Wenn aber schon die Kombination aufgelöst, und an ihrer Stelle die eine oder die andere der beiden Linien konsequent zu Ende geführt werden soll, ist dann nicht die Wahl zwischen der einen oder der anderen offen, also beides möglich?

---

23) Vgl. oben Anm. 10. E. Stange (Kommende Kirche 77 ff.) weist dem Bischof drei Funktionen zu: persönliche Verkörperung kirchlichen Selbstbewußtseins, zusammenfassende Verantwortung für das geistliche Leben der Kirche, Seelsorge an den Geistlichen der Kirche. Es scheint mir ganz unmöglich zu sein, diese Forderungen in derselben Person zu erfüllen. Die Fähigkeit zur echten Seelsorge setzt etwas schlechterdings anderes voraus als verkörpertes, kirchliches Selbstbewußtsein. Je mehr die eine Seite an Stanges Bischofsidee verwirklicht wird, desto ferner rückt die Erfüllung der anderen Forderungen.

Ja, ist überhaupt Konsequenz in der Gedankenführung eine Gewähr für die inhaltliche Richtigkeit des Gedankens?

Um diesen Einwänden zu begegnen, müssen wir noch eine besondere Ueberlegung anstellen und dasjenige Prinzip herausarbeiten, das nach unserer Meinung die Führung im Gedankengang verdient. Uns scheint, daß das entscheidende Moment der Realismus — und nicht die Romantik — sein muß. Denn in der Frage nach der Kirche fragt man nach Offenbarung, und das wiederum kann nur heißen, daß gefragt wird nach einem wirklichen Sprechen Gottes hier und jetzt.

Um *Wirklichkeit* bemühen sich die drei besprochenen Thesen gleicher Weise. Wir haben dagegen eingewandt, daß dieses Bemühen gekreuzt wird durch romantische Elemente. Wir wenden jetzt gegen die realistischen Bestandteile selbst ein, daß sie einen theologisch falschen Realismus an die Stelle des theologisch richtigen Realismus setzen.

1. In dem Schrifttum von O. Dibelius bleibt ungeklärt, wie weit die vorhandenen kirchlich gearteten Strömungen ein Recht geben, sie als die eine „Welle *der Kirche*" anzusprechen. Man braucht nur einmal Martin Kählers[24]) klaren Gedankengang über den Unterschied von Kirche und Kirchen zu lesen, um theologisch gefeit zu sein gegen ein Mißverständnis, wie es dem Leser jenes Schrifttums so nahe gelegt wird. Es wäre alles anders und theologisch einwandfreier, wenn nicht von einer Welle „der Kirche", sondern von einer Welle der Kirchen oder besser noch der Kirchlichkeit gesprochen würde. Die Bevorzugung der Soziologie als des Feldes, auf dem um die Kirche gestritten wird, gefährdet die Reinheit des evangelischen Kirchengedankens. Vieles von dem, was O. Dibelius an der Kirche der Zukunft preist, gilt bloß, sofern die „Kirche in den Kirchen" da ist, und ist ohne diese Voraussetzung nicht bloß ungültig, sondern eine

24) Angewandte Dogmen, 2. Aufl. Leipzig 1908, darin 340 ff.: Die Mission. Vgl. auch den Unterschied zwischen *ecclesia large dicta* und *ecclesia proprie dicta*.

Gefährdung „der Kirche". Das bloße Wachsen der Kirchen an Ansehen und Macht genügt dazu noch nicht, um als Evangelischer von einer Welle „der Kirche" sprechen zu dürfen. Im Gegenteil, man kann sehr wohl fragen, ob die Zeiten, in denen die Welle der Kirchen steigt, nicht ihre besonderen Gefahren für die Kirche Christi haben, und ob nicht *diese* Kirche besser gedeiht „unter dem Kreuz".

In der Auseinandersetzung mit Karl Heim hat O. Dibelius [25]) gegen solche Ueberlegungen eingewandt, hier werde die Gedankenlinie des Machtproblems „nicht durchgeführt", sondern sofort auf das Innerliche umgebogen. Ja, sie könne auch gar nicht durchgeführt werden. „Denn was hier theologisch schön und geistvoll ist, bricht innerhalb der praktischen kirchlichen Arbeit am ersten Tag zusammen." Aber es handelt sich gar nicht um einen Streit zwischen Theorie und Praxis, sondern um eine Erörterung der falschen und der richtigen Theorie, demgemäß auch der falschen und der richtigen Praxis, genau gesprochen: um die dem Wesen der Kirche angemessene Art von Soziologie. O. Dibelius ordnet das kirchliche Leben ein in die Kategorien einer unter uns üblich gewordenen Soziologie, deren Formalia aber nur den Ausdruck für eine ganz bestimmte inhaltliche, dogmatische, nur allerdings verschleierte Voraussetzung bilden. Diese Voraussetzung ist besonders von der Idee des Staates hergenommen und läßt sich in unserem Zusammenhang dahin formulieren, daß richtig sei eine Soziologie der Selbstbehauptung, die den Daseinskampf der Kollektivmächte in Form menschlicher Kraftproben lehrt. *Dem* stellt K. Heim gegenüber eine *andere* Soziologie, die Soziologie der Aufopferung. Denn die Kirche soll „autokephal" sein im Geiste, aber nicht zunächst im Sinn von Dibelius, der es begrüßt, daß die Kirchenbehörden jetzt die Vollmacht haben, vormals staatliche Funktionen auszuüben, — was als zeitgeschichtliche Ausdrucksform natürlich begrüßt werden kann, was aber zunächst nichts mit der Kirche

25) Nachspiel 38 Anm. 12.

Christi zu tun hat. Die Selbständigkeit der Kirche Christi ist auch gegenüber dem Staat, wie gegenüber aller Welt, primär etwas anderes als die Fähigkeit zur Konkurrenz mit jenen Mächten, was ja eine Einordnung in deren Reihe voraussetzt und bewirkt. Theologisch primär bleibt die inhaltliche Bestimmung der Kirche und ihrer Soziologie aus dem Wesen des Heiligen Geistes, worüber gerade nichts zu erfahren ist aus der von O. Dibelius als gültig vorausgesetzten Art von Soziologie.

Man hat dem Verfasser einen Vorwurf daraus machen wollen, daß er die Kirche soziologisch — und nicht „theologisch" — erörtere. Mir scheint jedoch, daß nicht gegen die Soziologie überhaupt, sondern gegen *diese* Soziologie an *dieser* Stelle Einspruch erhoben werden sollte. Der Theologe kann die Kirche auch soziologisch erörtern. Er darf es nur nicht im Sinne einer von außerchristlichen Voraussetzungen aus gewonnenen Soziologie der Selbstbehauptung tun, sondern muß eine Soziologie der Kirche, d. h. eine inhaltlich durchaus vom Evangelium geprägte Soziologie entwickeln, die dem Geiste Jesu gehorcht. An die Stelle eines Realismus der Selbstbehauptung hat der geistliche Realismus von Dienst, Hingabe, Selbstaufopferung zu treten. Mit solcher theologisch echten „Soziologie" läßt sich wohl auch über die Kirche reden. Aber das bedeutet natürlich eine klare Absage an den von O. Dibelius verfochtenen „Realismus" und eine Hinwendung zu derjenigen Wirklichkeit, die zwar nicht minder wirklich ist als das uns leider allzu vertraute Gebiet der kollektiven Machtkämpfe, zu einer Wirklichkeit, deren Anerkennung allerdings dem sog. „Wirklichkeitssinn" des gegenwärtigen Geschlechts nur schwer eingehen will und die kaum so im Zuge der Zeit liegt, wie gewisse Gedankengänge bei O. Dibelius und anderen.

2. Auch E. Stange gegenüber muß nicht bloß eingewandt werden, daß seine Verquickung von Realismus und Romantik unhaltbar ist, sondern gegen das realistische Element für sich genommen ist ein besonderer theologischer Einspruch nötig.

Stange nennt die Annahme „allgemeiner Christlichkeit des Volkes" eine „Fiktion" und stellt ihr entgegen den „engeren Kreis der gläubigen Gemeinde". Indem er so argumentiert, meint er der „*Wirklichkeit*" [26]) gerecht zu werden. Er fühlt sich gerade in dieser Richtung den Verteidigern der Massenkirche überlegen, und doch sitzt an dieser Stelle bei Stange die große Täuschung. Wer sich an der Rechtfertigungslehre Luthers orientieren will, man kann sogar sagen: wer überhaupt im großkirchlich-geschichtlichen Sinne Christ sein will, muß die Prädikate Fiktion und Wirklichkeit genau umgekehrt verteilen, als Stange es tut!

Theologisch gesehen, ist gerade dies eine Fiktion, wenn ein engerer Kreis von Menschen im Bewußtsein besonderer Gläubigkeit sich absondert und sich gegen die Welt ringsum als Kirche fühlt. Niemals hat ein maßgebender katholischer oder protestantischer Theologe kirchliche Entschiedenheit so aufgefaßt, als wenn die absichtlich gepflegte Distanz gegen „die anderen ringsum", gegen die Außenstehenden, eine Gewähr für echte Kirchlichkeit sei. Da ja das Heil allein von Gott kommt — ein Satz, dem in einem weiteren Sinne auch der korrekte katholische Theologe zustimmt —, so ist unter allen Umständen das konstitutive Element echter christlicher Kirchlichkeit nicht etwas, was wir unternehmen oder organisieren oder als „Eigenart" gegenüber anderen betonen, sondern das charakteristische Merkmal der Kirche ist ihre Stiftung durch Gott aus Gnade.

Daraus ergibt sich, daß in der echten Wirklichkeit, nämlich vor Gottes Angesicht, alle Menschen ausnahmslos in der gleichen

26) Vgl. Kommende Kirche 107, wo es heißt: „unser Bemühen, die christliche Liebestat *wirklich* aus der Gemeinde der Gläubigen herauswachsen zu lassen." Aehnlich 111, s. nächste Anm. Einige Zeilen weiter wird dann die organisierte Kirche ermuntert, „den Schritt, auf den wir alle warten, zu tun". Dem Zusammenhang nach kann dieser Schritt nur so gemeint sein, daß aus der Masse der Kirchenmitglieder eine Minorität mit dem Anspruch besonderer Gläubigkeit sichtbar herausgehoben wird. Das Gegenteil dieses Ideals stellt nach Stanges Meinung die gegenwärtige Kirche dar. Sie lebt von der „Fiktion allgemeiner Christlichkeit des Volkes", 106 und sonst.

Lage sind. Sie sind zunächst und wesentlich *Objekte* [27]) des göttlichen Handelns, also durch die Kirche angesprochene Empfänger einer Botschaft. Inhaltlich bedeutet das in der Sprache Luthers [28]), daß wir alle vor Gott *peccatores in re* sind. Erst infolge der Wirksamkeit des Wortes werden die Sünder zu Gerechten, und dadurch erst sind sie eingeordnet in die Gemeinde, also zum Dienst als Glied, d. h. zum Subjekt kirchlicher Handlungen befähigt. Insofern nennt die Rechtfertigungslehre jenen *peccator in re* gleichzeitig *justus in spe*. Da nun die Umwandlung des Sünders zu einem Gerechten nicht sein Werk, sondern — nach evangelischer wie nach katholischer Auffassung [29]) — eine

27) A. a. O. 111: „Wer sollte nun Träger der evangelistischen Botschaft sein, wenn doch die volkskirchliche Gemeinde auch die Objekte der Evangelisation in sich mit umschloß?

Wo war die *wirkliche* (Kursivschrift von mir) Gemeinde, aus deren innerem Mittragen der evangelistische Dienst gesunderweise herauswachsen muß und die hernach das neugeborene Leben aus Gott in sich aufnimmt, damit es nicht wieder verflattere?" Das Bedenkliche an diesem Gedanken liegt in der Wendung „auch die Objekte", die den doppelten Fehler macht, daß sie Subjekte annimmt, die keine Objekte der Evangelisation mehr sind, und Objekte, die noch nicht als Subjekte kirchlichen Handelns betrachtet werden dürfen. Diese Zerlegung des Kirchenvolkes in zwei Gruppen ist nur demjenigen annehmbar, der bereit ist, den Weg zur Sekte zu gehen.

28) Am klarsten kommt die Doppelseitigkeit des Christenstandes bei Luther zum Ausdruck in den zentralen Sätzen der Vorlesung über den Römerbrief von 1515/16. Dort heißt es z. B.: „*Mirabilis Deus in sanctis suis*", *cui simul sunt iusti et iniusti. Et mirabilis in hipocritis Deus, cui simul sunt iniusti et iusti.* (Ausg. von Ficker, Band II 105.) Der heilige oder gläubige Mensch wird mit genau denselben Worten beschrieben, wie der unheilige oder ungläubige. Denn beide sind dem Tatbestand nach Sünder und haben die Möglichkeit zur Rettung bloß der Gnade Gottes zu verdanken. Der Unterschied zwischen beiden liegt darin, daß das Schwergewicht das eine Mal auf die Tatsache der Verlorenheit, das andere Mal auf die Tatsache der Rettung fällt. Dieser Unterschied kann grundsätzlich von uns in seinem Wesen erkannt, aber nicht von uns zur Grundlage eines Urteils über die Menschen gemacht werden. Denn nur Gott weiß, bei wem die Sünde verschlungen wird von der Gnade und bei wem die Gnade wirkungslos bleibt. Infolgedessen ist jeder Mensch immerzu Objekt der Botschaft und kann nur aus Gnade im Glauben als Subjekt der Botschaft wirken.

29) Die katholische Auffassung deckt sich gewiß nicht mit der evange-

Wirkung der Gnade ist, so können Menschen nicht über Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit zum *corpus Christi* entscheiden. Vielmehr gilt der Satz, daß unter dem Menschengeschlecht eine grenzenlose Solidarität der Verlorenheit herrscht und entsprechend eine ebensolche Solidarität der Heilsbotschaft. Faßt man die alten Begriffe wie Sünder und Gerechter, Ungläubiger und Gläubiger, verloren und gerettet, im neuen Sinne der Rechtfertigungslehre, so muß man beide Seiten stets gleichzeitig sehen und folglich eine „allgemeine Christlichkeit" von dem ganzen Menschengeschlecht behaupten, sofern jeder ein *peccator in re* ist und kraft der Heilsbotschaft ein *justus in spe*.

Die entscheidende Frage läßt sich also nicht so stellen, als ginge es darum, den „engeren Kreis der Gläubigen" gegen die — doch offenbar verlorene — Welt ringsum organisatorisch abzuheben, sondern der Einsatz ist nur an *einer* Stelle erlaubt: bei der Frage, wie die potentiell *allenthalben* vorhandene und gültige Verheißung des Heils, die *jedem* Menschen von Gott angebotene Möglichkeit der Rechtfertigung, wie sie aktualisiert werden kann. D. h. wir kommen auf jene Frage zu sprechen, die *Luther* bei der Schaffung neuer Gemeinde- und Gottesdienstordnungen aufgeworfen, *aber nicht gelöst hat* [30]), nämlich was es eigentlich sei um die, „so mit Ernst Christen sein wollen". Stanges theologischer Fehler besteht darin, daß er den Willen zu ernster Christlichkeit verwechselt mit der Rechtfertigung

---

lischen. Wir dürfen aber an dieser Stelle beide zusammenfassen im Gegensatz gegen die Anschauung von E. Stange. Denn auch die starke Betonung der objektiven Heilsanstalt verlegt den Ursprung der Gnadenkräfte aus dem Bewußtsein der Individuen hinaus in eine Größe, deren wahren Inhalt nur Gott kennt. Infolgedessen zeigen evangelische, wie katholische Theologen Uebereinstimmung darin, daß im Unterschied von der Sekte die echte Kirchlichkeit gerade *nicht exklusiv* wirkt.

30) W. A. 19, 75, wo Luther 1526 über die 3. Weise des Gottesdienstes spricht und schließlich sagt: „Ich kann und mag noch nicht eine solche Gemeinde oder Versammlung ordnen oder anrichten. Denn ich habe noch nicht Leute und Personen dazu." Man muß hinzufügen, daß für Luther die Möglichkeit einer Erfüllung des Ideals in immer weitere Fernen gerückt ist.

sola fide, und daß er der organisatorisch erfaßbaren Gruppe bewußter, entschlossener Christen diejenigen Prädikate beilegt, die nur dem *corpus Christi* actualiter, der gesamten Menschheit potentialiter zukommen. Gerade der STANGESCHE „Realismus" ist eine ausgesprochene Fiktion! Und umgekehrt sehen gerade die Verteidiger der Massenkirche, wofür praktisch die Sitte der allgemeinen Kindertaufe [31]) das Merkmal bildet, die Dinge viel richtiger. Schließlich würde eine Kirche, die das STANGESCHE Rezept verfolgen wollte, in dieselbe Verlegenheit geraten, wie schon so manche Sekte, die (vor allem angesichts einer heranwachsenden Generation von Kindern) doch wieder auf den kirchlichen Stil zurückgreifen mußte, den sie an der Großkirche zuerst so heftig kritisiert hatte.

Viel richtiger, als bei STANGE, ist die innere Spannung evangelischer Kirchlichkeit erkannt von HERMANN SCHAFFT [32]), der „vom Kampf gegen die Kirche für die Kirche" so redet, daß der organische Zusammenhang zwischen Kirchenfrage und Rechtfertigungslehre gewahrt bleibt. Im Unterschied von jener pharisäischen Distanzpflege, wie sie praktisch auf dem Wege STANGES herauskommen müßte, handelt es sich für eine konsequent evangelische Betrachtung um etwas anderes, um die Schaffung von dienenden „Kerngemeinden" [33]).

In einem doppelten Sinne müssen sich diese unterscheiden

---

31) Die Sitte der Kindertaufe ist der für evangelische, wie katholische Kirchlichkeit gemeinsame Ausdruck dafür, daß die Initiative des Heils, also auch das Zustandekommen der Kirche, rein von Gott ausgeht. Insofern bildet sie im Gegensatz gegen das Sektenwesen das Hauptmerkmal großkirchlicher Art.

32) Vom Kampf gegen die Kirche für die Kirche. Schlüchtern 1925.

33) Den Ausdruck Kerngemeinde gebraucht auch STANGE, aber er denkt dabei vor allem an den Unterschied zwischen ihr und der Umgebung, während für uns das Bild vom Kern in die entgegengesetzte Richtung weisen soll. Es soll ausdrücken, daß die damit bezeichnete Gruppe überhaupt nur Daseinsrecht und Sinn hat, wenn sie mit einem umfassenden Organismus fest verwachsen ist. Würde man sie herauslösen, so hätte sie nicht nur ihr Recht verwirkt, sondern ihr Wesen verloren.

von der Haltung, die STANGE empfiehlt. Sie müssen erstens gerade nicht ein Abstandsgefühl pflegen, sondern das Bewußtsein einer allgemeinen Verbundenheit mit den anderen, einer grenzenlosen Solidarität mit der Masse. So hat Luther 1520 den wichtigen Gedanken entwickelt, daß der evangelische Glaube an Gottes Gnade notwendigerweise den Empfänger zum „dienstbaren Knecht jedermanns" mache. Kerngemeinde in diesem Sinne gibt es nur *in der Massenkirche*, und wenn Luther darauf verzichtet hat, die, „so mit Ernst Christen sein wollen", abseits zu nehmen, ja sie überhaupt zu organisieren, so sollte das noch heute für jeden von uns eine gewichtige Warnung davor sein, uns etwas zuzutrauen, was selbst der reformatorischen Generation als unmöglich erschien. Die Mißstände, die der Massenbetrieb in einer Großkirche mit sich bringt und auf die STANGE mit Recht hinweist, sind zuletzt leicht in Kauf zu nehmen, wenn man damit vergleicht, welche Entartung erst einem Christentum des bewußten Distanzgefühls gegen die anderen ringsum droht.

Der zweite Unterschied zwischen einer echten Kerngemeinde und der STANGESCHEN Utopie liegt darin, daß gerade in einer Massenkirche immer das Gefühl dafür wach bleibt, wieweit der gegenwärtige Zustand entfernt ist vom Reich Gottes. Das bedeutet einen ungeheueren Ansporn. Aus dem Bewußtsein der Vorläufigkeit christlicher Gegenwart heraus erwächst immer der Antrieb zu Aenderungen, ja zu umfassenden Reformationen. Nur so erklärt es sich überhaupt, daß trotz aller Lauheit und Halbheit gerade aus den Großkirchen heraus, aus den katholischen wie aus den protestantischen, immer wieder wichtige Erneuerungskräfte aufgetaucht sind. Demgegenüber gerät jener von STANGE verherrlichte „engere Kreis der Gläubiger" erfahrungsgemäß stets in die Gefahr der hochmütigen Isolierung und infolge davon der tödlichen Erstarrung.

Um nicht ganz die naheliegende praktische Frage zu übergehen, auf welche Weise denn nun eine echte Kerngemeinde entstehe, darf ich darauf hinweisen, das *vom Kultus her* die

Frage der intimen Gemeinde viel leichter zu lösen ist als von den intellektuellen und willensmäßigen Anstrengungen, wie sie in der Richtung des STANGESCHEN Denkens liegen. Für die römisch-katholische Kirche genau so wie für die Kirche von England löst sich in der Praxis des Gemeindelebens die Frage fast von selbst. Unwillkürlich bildet sich hier an vielen Orten und mit jeder Generation neu ein Kreis von Menschen heraus, der es mit seinen Kirchenpflichten besonders ernst nimmt, der z. B. häufig, nicht selten täglich, kommuniziert. Aus diesem intimsten Kultkreis heraus wachsen von selbst alle die praktischen Früchte, nach denen sich unter uns heute so viele sehnen. Gleichzeitig ist hier die Gefahr des Pharisäismus so gut wie gebannt. Denn kein praktizierender Katholik und kein lebendiger Hochkirchler kann überhaupt auf den Gedanken verfallen, den kleinen, zufälligen Kreis der intimen Kult- und Gebetsgemeinde in Distanz gegen die anderen ringsum zu bringen und womöglich als „Kirche" der „Welt" gegenüberzustellen. Eine solche Auffassung wäre hier einfach absurd.

Ich meine also, daß überhaupt nicht auf dem Wege der pietistischen [34]) oder methodistischen oder jugendbewegten oder irgendwelcher anderer organisierter Gruppenbildung die Frage

---

34) Wie stark E. STANGE vom Pietismus beeinflußt ist, kommt immer wieder bei ihm zum Durchbruch. Ich erwähne die Stelle „Kommende Kirche" 105, wo STANGE „die merkwürdige Ehe des alten Pietismus mit der Aufklärung" in England kritisiert. Es ist einfach unwahr, was er davon sagt, z. B. hier sei „das Bewußtsein des Missionarischen entschwunden". In Wirklichkeit sieht die Sache ganz anders aus! Gerade das, was E. STANGE als „merkwürdig" empfindet, hat das englische Christentum vor verhängnisvollen pietistischen Engherzigkeiten bewahrt und ihm den Zug ins Große eingeprägt, der sowohl kirchlich, wie politisch das moderne England tief beeinflußt hat. Dazu gehört insbesondere ein missionarischer Wille, der viel stärker und natürlicher auftritt, als bei uns.

Es ist betrüblich, aus STANGES Schrifttum herauszuspüren, wie wenig Sinn er hat für das Gefühl des Schmerzes, das den echten Glauben angesichts von so viel Verlorenheit in der Welt befallen muß. Statt sich dadurch antreiben zu lassen, die Sünden der anderen als eigene Schuld mitzutragen, statt die unauflösliche Verbundenheit aller mit allen zu lehren, pflegt er — Distanzgefühl.

praktisch zu lösen ist. Vielmehr bleibt praktisch nur der eine Weg gangbar, um Großkirche und Kerngemeinde organisch zu verbinden: die tägliche Kult- und Gebetsgemeinschaft! Wer das Leben solcher Kreise [35]) kennt, weiß, wie organisch und natürlich sich — bei aller menschlichen Schwäche — solche Praxis ausnimmt im Vergleich mit den verkrampften Organisationsplänen Stanges.

3. Schließlich fordert auch E. Peterson die Kritik nicht bloß durch seine Verbindung von Realismus und Romantik heraus, sondern vor allem durch das „realistische" Element selbst. Auch in seinem Gedankengang ist dieses Element besonders wichtig. Zumal seine beiden ersten Thesen scheinen gerade wegen dieses Realismus unwiderleglich zu sein.

Der Uebergang des Evangeliums von den ungläubigen Juden zu den Heiden ist so unzertrennbar mit der Frühgeschichte der Kirche verbunden, daß geschichtlich das eine nicht ohne das andere geschildert werden kann. Ebenso ist der Inhalt der zweiten These zunächst historisch richtig: die christliche Kirche hängt in ihrem Bestand zusammen mit der Verzögerung der Wiederkunft Christi und dem dadurch hervorgerufenen Wandel in der Eschatologie.

Trotzdem erweist sich bei theologischer Prüfung gerade dieser Realismus als ungeeignet, um „Kirche" zu begründen. Zunächst einmal muß gesagt werden, daß von der Sache selbst aus, also vom Evangelium her, gar nicht entscheidend ist, ob es semitisch oder griechisch aufgefaßt wird. Beide Auffassungsweisen sind nur missionarische und pädagogische Uebersetzungen der Botschaft in die Sprechweise bestimmter Kulturkreise. Es kann gar keine theologische Aufgabe sein, diese Sprachen gegeneinander abzu-

35) Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei ausdrücklich davor gewarnt, katholische oder anglikanische Sitten mechanisch zu übernehmen. Soll in evangelischen Kreisen vom Kultus her etwas Entsprechendes geschehen, so muß natürlich dieser Kultus selbst seinem Wesen nach evangelisch sein. Immerhin ist es wichtig, solange uns derartiges fehlt, auf die entsprechenden Erscheinungen in anderen christlichen Kirchen hinzuweisen.

wägen, sondern es gibt nur *eine* berechtigte *theologische* Frage, die sich an jede Ausdrucksweise gleichmäßig richtet: ob die Uebersetzung im gegebenen Falle richtig oder falsch ist! Damit bleibt durchaus vereinbar die Ansicht, daß die erste wohlgelungene Ausdrucksform des Evangeliums die semitische und daß diese eben wegen ihrer Richtigkeit auch für alle Zukunft wichtig sei. *Theologischer Realismus* schaut also nicht danach, wie sich ein Kulturkreis und die ihm gemäße Uebersetzung zu einem anderen Kulturkreis und dessen Christentum verhalten, sondern danach, wie weit jede gegebene Uebersetzung richtiger Ausdruck der Botschaft ist, oder nicht.

Infolgedessen ist die zweite These von PETERSON — trotz des historisch unbestreitbaren Ausgangspunktes — theologisch falsch, mindestens mißverständlich. Diese These betont den Begriff „unmittelbar" und macht einen Unterschied zwischen derjenigen Generation, die das Kommen Christi als unmittelbar bevorstehend ansah, und den nachfolgenden Geschlechtern, die von jener Erwartung abgerückt sind. Aber das für die Kirche Entscheidende ist gar nicht die Frage nach dem Zeitpunkt des Kommens Christi, sondern die Frage nach der Gegenwart des jetzt unsichtbaren, dereinst „kommenden" Herrn. Die Unmittelbarkeit mit Bezug auf den Endtermin mag immerhin aufhören. Solange nur die Unmittelbarkeit der Gegenwart Gottes — und d. h. für die Christengemeinde die unmittelbare Gegenwart ihres unsichtbaren Herrn — feststeht, ebenso lange ist auch das Wesentliche unverändert geblieben, trotz aller Wandlungen im geschichtlichen Werdegang. Unmittelbarkeit des Termins im Endglauben kann den Historiker interessieren, — für die Kirche ist maßgebend eine ganz andere Unmittelbarkeit, nämlich Unmittelbarkeit des gegenwärtigen Gottes, mag sich nun die Aufmerksamkeit der Gemeinde mehr der sichtbaren „Zukunft" Christi oder mehr seiner jetzt noch unsichtbaren Gegenwart „zur Rechten Gottes in der Höhe" zuwenden. Beide Auffassungen enthalten keinen sachlichen Widerspruch miteinander, sobald

man sie mit dem Brief an die Hebräer als zwei einander bedingende Epochen im eschatologischen Gesamtwirken Christi versteht.

Was Karl Barth gegen eine frühere Schrift des Verfassers vorgebracht hat [36]), muß also auch hier wieder gegen Peterson eingewandt werden: er verwechselt den „konkreten" Charakter der Offenbarung mit ihrem „qualifizierten" Charakter. Konkret ist die Kirche der Christenheit, ebenso das Volk Israel. Ob aber an solchem konkreten Ort Gott mit seinem Wort gegenwärtig ist, das läßt sich nicht entscheiden durch ein vergleichendes Studium von Israel und Christenheit. Das hängt vielmehr davon ab, wie weit sich im gegebenen Augenblick Wort Gottes und Gehorsam des Hörers, heiße er Jude oder Christ, zueinanderfinden [37]).

Wenn also Kirche im echten theologischen Sinne genommen wird — als Ort des Sprechens Gottes, wo sein Wort gehört werden kann, — dann ist gerade charakteristisch für sie die *Unmittelbarkeit* des kommenden Christus. Die Frage nach dem Termin seiner sichtbaren Wiederkunft ist, verglichen mit der Frage nach seiner unsichtbaren Gegenwart, sekundär. Die Unmittelbarkeit der unsichtbaren Gegenwart des kommenden Gottes entscheidet über Heil und Unheil. Sie ist es auch, von der die „Kirche" zu allen Zeiten Kunde gab, im alten Israel nicht anders als in der neuen Christenheit. Theologischer Realismus bewegt sich nicht auf der Ebene historisch einander ablösender Uebersetzungen, sondern seine Blickrichtung verläuft senkrecht zur Geschichtslinie. Denn an *jedem* Punkt dieser Linie

---

36) Kirche und Theologie, Vortrag in dem Sammelheft „Die Frage nach der Kirche", Barmen 1927, 100 ff.

37) Das Miteinander von Wort und Glaube wird gleichmäßig für Juden und Christen, für Israel und die Kirche entwickelt im Brief an die Hebr, vgl. bes. 4, 2. Der Ungehorsam der Juden ist seinem Wesen nach dasselbe, was eine glaubenslose Christenheit kennzeichnet: Nichtannahme des gehörten Wortes. Entsprechend ist auch die Heilsmöglichkeit im Alten und im Neuen Testament identisch. Gottes Stunde ist allezeit, nur der menschliche Ungehorsam, der „heute" nicht hören will, verhindert den Anbruch des Reiches.

taucht neu die Entscheidungsfrage auf, ob hier Gott rede oder nicht.

Peterson jedoch nimmt den Begriff Kirche einmal zu weit und einmal zu eng. Zu weit, sofern keine noch so großartige konkret-geschichtliche Unterbauung einer zeiträumlichen Wirklichkeit beweiskräftig für die Gegenwart Gottes in ihr ist. Zu eng, insofern als Gottes Geist weht, wo er will. Sein Wort, und damit „Kirche" gab es schon in Israel, gibt es zu jeder Zeit auf vielerlei Weise, auch außerhalb jeder organisierten Gemeinde. Gerade die Rechtfertigungslehre macht mit der grenzenlosen Weite der Botschaft ernst, wenn sie die allgemeine, ausnahmslose Verlorenheit, aber ebenso die allgemeine, ausnahmslose Rettungsmöglichkeit feststellt. Nicht der konstruierte Geschichtsrealismus Petersons beantwortet die Frage nach der Gegenwart Gottes, sondern bloß die quer dazu gelagerte Betrachtung der Botschaft, die wir zuerst semitisch, dann hellenistisch, später in mehrfacher Uebersetzung und schließlich im gegenwärtigen deutschen Protestantismus für uns besonders klar aus den Stimmen der reformatorischen Generation vernehmen.

So stellt sich bei näherer Prüfung heraus, daß in jedem der geschilderten Fälle der Realismus selbst theologisch unhaltbar ist, weil er an die Stelle der Realität des Wortes aus Gott andere — soziologische oder psychologische oder historische, also jedenfalls irdische — Realitäten setzt.

III.

Die wichtigste Aufgabe für uns besteht nunmehr darin, den echten Realismus der Kirche Christi zu entwickeln. Wir können das nicht tun, ohne gegen verbreitete protestantische Vorurteile anzukämpfen. Diese Vorurteile lassen sich zwar nicht auf eine einzige Formel zurückführen. Denn sie wandeln sich im Ausdruck je nach der theologischen oder auch nach der geistesgeschichtlichen Zeitlage. Trotzdem liegt ihnen meistens ein gemeinsamer, gerade unter Protestanten verbreiteter Fehler zugrunde. Ich

sehe ihn darin, daß man nicht wagt, das Wesen der Kirche zunächst in Beziehung zu Gott aufzufassen, sondern daß man meistens von vornherein die Menschen, sei es die „drinnen", oder sei es die „draußen", ins Auge faßt. Gewiß läßt sich Kirche nicht denken ohne diese Menschen, aber das Denken über die Kirche, sofern sie aus Menschen besteht, hängt ganz davon ab, daß man zunächst das Wesen der Kirche in ihrer schlechthinigen Abhängigkeit von Gott begreift, wofür nicht zum wenigsten M. Luther Zeugnis ablegt [38]).

Die von uns kritisierten drei Autoren nehmen bei aller Verschiedenheit untereinander doch teil an jenem Grundfehler. Wir lesen bei Stange: „Was wäre mehr ureigenste Angelegenheit einer Gemeinde Jesu als die Verkündigung des Evangeliums an diejenigen, die ihm noch fernestehen" [39])?

Dibelius unterstreicht den Sinn der Kirche für uns, wenn er den bereits besprochenen Satz [40]) hervorhebt: „Daß ein Bollwerk da sei für die Güter unseres christlichen Glaubens, . . . dafür brauchen wir eine Kirche!" Und er fährt mit dem höchst bezeichnenden Sätzchen fort: „Gott braucht die Kirche nicht."

Peterson schließlich erklärt in seiner zweiten These als Voraussetzung für die Kirche, „daß das Kommen Christi nicht unmittelbar bevorstehe", löst also die Kirche ab von der Unmittelbarkeit der eschatologischen Botschaft und hält deren „Transposition" ins Religiöse und Moralische für wesentlich. Was so viel heißt, wie Verschiebung des Schwerpunktes von der Gottbezogenheit der Kirche in deren Bedeutung für uns Menschen!

---

38) Großartig kommt das heraus in der Erklärung zum III. Artikel im Großen Katechismus. Das ganze Phänomen der Kirche wird hier von Gott her entwickelt als die Stätte der immerwährenden Wirksamkeit des Geistes. Was auf Erden als Wirkung sichtbar wird, ist nur eine der vielen Erscheinungsformen des schöpferischen Willens Gottes. So tritt dem Christen die Kirche entgegen als seine geistliche „Mutter". Ihr Dasein und ihre Wirksamkeit ist eine Analogie zu Schöpfung und Erlösung, also reiner Ausfluß göttlichen Tuns. Vgl. vor allem R 497, 501, 502 f.

39) Kommende Kirche 110 und 111. 40) Nachspiel 25.

Ohne Zweifel ist Missionsarbeit ein unentbehrlicher Zug am kirchlichen Leben, aber „ureigenste Angelegenheit", „größter" Dienst der Kirche?

Ohne Zweifel ist Gott in seinem überzeitlichen Wesen so, daß er nichts „braucht", was wir Menschen für nötig halten. Aber wir haben — auch nach Luther [41]) — nichts zu schaffen mit dem „heimlichen" oder besser unheimlichen Gotteswesen an sich, sondern mit dem Gott „für uns", Immanuel oder Jesus Christus, der menschlicherweise zu uns redet, menschlicherweise mit uns umgeht und der gerade darum hier und jetzt die Kirche „braucht".

Ohne Zweifel hat die Botschaft Gottes an uns vielfältige Form angenommen und muß auch in jedem neuen Nu und in jeder neuen Lage eingehen in die durch Natur und Geschichte vorgeschriebene Sprechweise. Insofern kann und muß „Transposition" stattfinden. Aber nur so lange, als die Sache identisch bleibt, solange also gerade *nicht* „Unmittelbarkeit" und Eschatologie aufgehoben werden! Sonst wird Transposition zum Abfall.

Der Pulsschlag der lebendigen Kirche ist wohl an all den genannten Stellen spürbar, aber weder in der Mission unter denen ringsum, noch in der geschichtlichen Selbstbehauptung konkreter Kirchen, noch in irgendeiner Transposition hat die Kirche Christi ihr Herz. Es gibt nur *eine* Stelle, die als das Herz der Kirche bezeichnet werden kann: ihre Richtung auf Gott, ihre unmittelbare, organische Verbindung mit dem Haupt. Es genügt, auf die mannigfache Verwendung der Gleichnismotive von der Hochzeit, vom königlichen Mahl, von der Braut, die auf den Bräutigam *wartet*, hinzuweisen, um schon im Neuen Testament *das ureigenste Herzensanliegen der Kirche wahrzunehmen: ihr Antlitz ist ganz Gott zugewandt.* Nur von hier aus ist sie verständlich, als Gemeinde, die da „wartet" auf Ihn!

---

41) Wir haben mit dem *Deus revelatus*, nicht mit dem *Deus absconditus* zu tun.

1. Sucht man nach einem Ausdruck, der dieses Verhältnis zwischen Gott und Seiner Kirche *von uns aus* erfaßt, so gerät man zunächst in Verlegenheit. Denn eine Fülle von zentralen Begriffen bietet sich an. Insbesondere liegen die Termini der Rechtfertigungslehre nahe, die um das „Wort" geschichtet sind. Luther hat in seinen frühen Gedanken zum Gottesdienst [42]) dieses Verhältnis anschaulich gemacht, indem er den Geistlichen beim Verkünden des Wortes das Antlitz zur Gemeinde wenden, beim Gebet das Antlitz mit der ganzen Gemeinde auf den Altar hin gerichtet sein läßt. Wichtiger noch ist ein Grundgedanke aus seiner Schrift „Von der babylonischen Gefangenschaft", wonach jeder *actus momentaneus* inhaltlich bestimmt sein muß durch den *actus perpetuus*, durch die Gesamtschau des Christenlebens. Immerdar, täglich neu steht der Christ in Glaube und Buße, sollen wir „Gott über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen", d. h. Gott dienen. Um die Wendung des Antlitzes der Gemeinde wie des Einzelnen auf Gott hin auszudrücken und gleichzeitig eine ununterbrochene Tätigkeit und Haltung zu bezeichnen, ist vielleicht kein Wort so geeignet als der Begriff der *Anbetung*. Urbild dafür sind die Engel im Alten Testament und die himmlische Gemeinde in der Offenbarung Johannis.

Leider haben wir mit der sprachlichen Schwierigkeit zu kämpfen, daß solche Worte im Laufe der Zeit ihre ursprüngliche Fülle verlieren und einseitig oder enger werden. So hat das Wort „Gottesdienst" in unserem Munde sofort den Beigeschmack einer kultischen Veranstaltung, so denken wir bei „Anbetung" sofort an eine isolierte und vorübergehende menschliche Haltung. Kehren wir jedoch zurück zum Ursinn derartiger Begriffe, dann entdecken wir häufig das Umgekehrte.

---

42) Deutsche Messe. W. A. 19, 90. Dasselbe bereits 1523 in der *Formula missae*. W. A. 12, 213. Der *minister* ist beim Beten Mund der Gemeinde und wendet sich zum Altar; beim Verlesen der Heiligen Schrift dagegen ist er der sichtbare *minister* des unsichtbaren Herrn, der Mund Gottes, und soll sich deshalb der Gemeinde zuwenden.

Ein Ausdruck wie Proskynese meinte auf einer primitiven Vorstufe die Gebärde eines Kultaktes. Gebraucht indessen Jesus das Wort, so liegt zwar immer noch eine Erinnerung an die Gebärde darin, aber der Wortsinn geht ungeheuer weit darüber hinaus. Gewiß denkt der Versucher in Matth. 4 [43]) auch an ein körperliches Niederfallen zum Zeichen der Huldigung, aber die Antwort Jesu meint den Gesamtbestand menschlicher Existenz: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, anbeten und ihm allein dienen." Ebenso geht das Gespräch Jesu mit der Samariterin in Joh. 4 [44]) von einer Unterhaltung über die Kultstätten zu Jerusalem und Samaria aus. Aber im Munde Jesu bekommt der Begriff Proskynese alsbald den Charakter einer umfassenden Lebensformel. Schließt doch der Gedankengang mit einer Betrachtung über die rechten Anbeter Gottes, die ihn „im Geist und in der Wahrheit anbeten"!

Wir haben also nicht bloß ein Recht, sondern die Pflicht, wenn wir die Sache ausdrücken wollen, die Begriffe so zu gebrauchen, wie sie im sprachgeschichtlichen Stadium ihrer reichsten Fülle aufgefaßt worden sind. Infolgedessen empfiehlt es sich, unseren Gedankengang zusammenzufassen in den Satz: *das Herz der Kirche schlägt in der Anbetung Gottes, was inhaltlich zusammenfallen muß mit dem Warten auf das Kommen Christi.*

„Anbetung" ist hierfür immerhin noch deutlicher als das

43) In Matth 4, 10 stehen nebeneinander die Worte *προσκυνεῖν* und *λατρεύειν*, anbetend verehren und dienen. Wir können für unseren Zweck beide Begriffe verwenden, denn beide werden im NT nicht bloß im engeren Kultsinn, sondern als Bezeichnungen des ganzen Christenlebens gebraucht. Z. B. *λατρεύειν* verbal in Hebr 12, 28; als Subst. Röm 12, 1. Dasselbe ist der Fall mit dem anderen Begriff, vgl. nächste Anm.

44) Joh 4, 20—24. Das Bedenken, der Begriff „Anbetung" hinge zu eng mit dem Kultus, also mit menschlicher Veranstaltung zusammen, würde in gleichem Maße auch gegen die Verwendung des Wortes „Dienst" geltend zu machen sein. Denkt man jedoch mit Joh 4, 24 an eine Proskynese in „Geist und Wahrheit", also an den *rechten* Kultus, so hat der Ausdruck nichts Unbedenkliches mehr. Im Gegenteil: er ist deutlicher als das Wort „dienen", weil „Anbetung" Gott allein gebührt und jeden Zwischengedanken ausschaltet.

Wort „Gottesdienst", weil die ausschließliche Beziehung auf Gott dadurch klarer zum Ausdruck kommt. Denn bei dem Begriff „Gott dienen" weckt unser Sprachgebrauch sofort die Assoziation, daß ein Gottesdienst auch durch die Liebestat am Bruder geleistet werden kann. Anbetung dagegen hält sprachlich die ausschließliche Beziehung zu Gott fest [45]).

Erst von hier aus kann die Diskussion der kultischen Möglichkeiten und Notwendigkeiten im Protestantismus ersprießlich geführt werden. Setzt man an irgendeinem anderen Punkt ein, so bleibt immer die Schwierigkeit unüberwindlich, daß an die Stelle direkter, unmittelbarer Wendung zu Gott ein abgeleitetes oder ein gebrochenes Verhältnis tritt. Nur erwähnt werden kann hier, daß in solchem Zusammenhang der Hebräerbrief eine neue Bedeutung bekommt. Er entwickelt den „Gottesdienst" sowohl im weiten Sinne des Christenlebens wie im engeren Sinne besonderer Kultveranstaltung folgerichtig von dem einzig möglichen Einsatz her: von dem immerwährenden Geschehnis vor dem Antlitz Gottes. Es braucht nicht ausdrücklich gesagt zu werden, inwiefern von hier aus gerade in die evangelischen Kultgedanken hinein eine tiefe Umwälzung kommen kann und kommen muß.

Erst jetzt dürfen wir fragen, was menschliche Gliedschaft an der Kirche bedeutet. Es ist klar, daß dieselbe zustande kommt nur durch „*Berufung*" [46]). Der Satz, daß man zum Christen

---

45) Man kann auch nicht sagen, daß Worte wie Gottesdienst, Anbetung usw. in bedenklichem Maße „schillernd" wären. Dieser Eindruck beruht auf der Tatsache, daß man mit demselben Wort eine Gesamthaltung des Lebens und zugleich einen dafür kennzeichnenden Einzelakt benennen kann, ein Sprachgebrauch, dem ebenso wie das NT auch M. Luther gerade an Höhepunkten seiner Rede folgt. Vgl. oben Anm. 43.

46) Ich könnte auch sagen „*Erwählung*". Doch scheint mir der Begriff Berufung völliger zu sein. Entscheidend ist, daß nicht diejenigen in die Kirche hineingenommen oder zum Dienst ausgeschickt werden, die irgendwie natürlicherweise geeignet erscheinen, sondern entscheidend ist nichts als Gottes Ruf oder Erwählung. Nicht, weil es eine (religiös!) begabte Nation war, ist Israel auserwählt worden, sondern gerade umgekehrt: weil

„berufen" werde, hat einen vielfältigen Sinn je nach dem Lebenszusammenhang, in den man ihn rückt. Berufung weist zunächst hin auf den Urheber: auf Gott. Denn wie wir gesehen haben, ist das Leben der Kirche — wie alles Leben — nur denkbar von Ihm aus. Zweitens liegt in dem Begriff der Berufung der Hinweis auf den organischen Charakter unseres christlichen Daseins. Nicht dadurch, daß der einzelne Mensch oder eine Gruppe von Einzelnen etwas unternehmen, kommt es zur Kirche. Vielmehr liegt der Plan des Baues im voraus fest. Gott ist es, der von Anbeginn sein Volk sammelt. Berufung meint demnach Einbau eines Lebens in einen großen Sinnzusammenhang, innerhalb dessen wir unseren gliedhaften, bruderschaftlichen Platz einnehmen müssen. Schließlich aber liegt in dem Begriff der Berufung auch der Hinweis auf den zeitlichen Zweck unseres Daseins, sofern nämlich berufen wird zu einem Dienst, der natürlicherweise an den anderen zu üben ist.

2. Wir fragen jetzt danach, wie sich unsere bisher entwickelte Kirchenidee ausnimmt mit Bezug auf das Verhältnis der Menschen untereinander. Denn wie wir grundsätzlich davon ausgehen mußten, daß die Kirche ihr Antlitz Gott zuwendet, so müssen wir fortfahren mit der Einsicht, daß diese Einstellung nur verwirklicht werden kann in lebendigen Beziehungen von Menschen untereinander. *Wie sieht die der Menschheit zugewandte Seite der Kirche aus?*

Darauf eben antwortet der zweite und dritte Sinn des Wortes Berufung. Fragt man nach der Funktion der Kirche zu den Menschen, *sofern diese zu Gliedern der Kirche „berufen" sind*, so ist wesentlich an ihr der organische Aufbau als *Brudergemeinschaft*. Fragt man dagegen nach den Zügen desselben Antlitzes

---

Gott dieses Volk berufen hat, deshalb wuchs es sich zu einer religionsgeschichtlichen Großmacht aus. Das gilt genau so von dem einzelnen Menschen. Nicht die Geburt schafft den echten Israeliten sondern das Gesetz, sofern er ihm gehorcht. Entsprechendes gilt von der Kirche und dem einzelnen Christen.

gegenüber uns, *sofern wir „Welt" sind*, so ist wesentlich an der Kirche ihre *missionarische Botschaft*.

Jedesmal handelt es sich um uns Menschen, also um dieselben Wesen! Man kann nicht gruppenmäßig auseinandernehmen diejenigen, die reine Subjekte kirchlichen Handelns wären, und die anderen, die als bloße Objekte zu gelten hätten. Weil Berufung nur von Gott kommt, ist sowohl der Träger kirchlichen Willens, als auch der Empfänger der Botschaft immer abhängig vom schöpferischen Wirken des Rufes. Niemals aber kann — nach der Rechtfertigungslehre — in diesem Leben ein Mensch dahin kommen, daß er bloß noch Verkünder der Botschaft und gar nicht mehr selber zu Buße und Glaube aufgerufen wäre. Wir bleiben allesamt Objekte des Rufes bis zum Tode, auch die Heiligen. Ebenso muß gesagt werden, daß kein Mensch von der Möglichkeit der Rettung, also von dem *justus in spe*, jemals ganz ausgeschlossen wird. Potentiell gehört jeder, auch der Verworfenste, zur Kirche. Da dasjenige, was wir wesentlich und willentlich aktualisieren können, in jeder Beziehung menschliches Bruchstück bleibt, so dürfen wir niemals unsere noch so gutgemeinten, noch so wohlgelungenen Darstellungen der Kirche für die Erfüllung des göttlichen Planes nehmen. Im Gegenteil! Wir müssen um die Reinheit der Schau willen das die Kirche stiftende Wort Gottes ganz trennen von dem jeweiligen Stand unserer Aktualisierung. Für die Theologie von der Kirche ist es wesentlich, daß sie die grenzenlose Solidarität der Verlorenheit und ebenso auch die grenzenlose Solidarität der Rettung, d. h. die potentielle, allgemeine Christlichkeit des Menschengeschlechts versteht.

Von da aus wird viel Irrtum beseitigt, manche Verworrenheit gelöst und vor allem eine große, in die Zukunft weisende Aufgabe für uns sichtbar.

Denn nun handelt es sich nach der einen Richtung darum, die Kirche zu verstehen, sofern wir in sie hinein berufen sind, um Glieder des Bruderbundes zu werden. Wir können diese Seite

nicht mehr unter dem Gesichtswinkel eines der früher besprochenen Autoren auffassen. Es ist uns verwehrt, den inneren Aufbau der Kirche nach der soziologischen These von O. Dibelius zu erstreben. Seine Soziologie läuft schließlich darauf hinaus, daß an die Stelle der früheren Staatskirche ein Kirchenstaat treten soll, der im Kampfe liegt mit anderen kollektiven Mächten. Das wäre richtig, wenn in der Kirche eine abgesonderte Gruppe von Menschen als Subjekte kirchlichen Handelns gegen die übrige Menschheit gestellt wäre. Mit Recht haben jedoch die großen Sinndeuter der Kirche, sowohl im Katholizismus wie im Protestantismus, immer Verwahrung eingelegt gegen diese Vorstellung. Die Kirche ist ihrem *Wesen* nach universell [47]), umfaßt die ganze Menschheit und kann sich nicht darauf einlassen, daß ihr Reich provinziell abgegrenzt wird gegen andere kollektive Mächte. Denn die echte Soziologie der Kirche lehrt ja nicht den Machtkampf zwischen geschichtlichen Kollektivgrößen, sondern sie deckt auf, daß es eine sachlich andere Soziologie gibt als die übliche, eine Soziologie, die aus dem Geiste Christi kommt. Als praktisches Beispiel sei verwiesen auf die Debatte um das Bischofsamt. Solange die Macht des Bischofs analog den Machthabern im Staat aufgefaßt wird, kommt man aus Selbstwidersprüchen nicht heraus. Erst wenn an die Stelle des Bischofs, wie ihn Dibelius sieht, der „Hirte" tritt, der um seiner „Kleinheit" willen der Größte ist, finden wir uns zum Ursinn dieses Amtes zurück. Bei O. Dibelius kommt zu kurz der *Einspruch*, der von der Gottesstiftung der Kirche gegen den Weltgeist, auch gegen die kollektiven Großmächte und ihre Soziologie, ausgeht.

Ebenso wird von E. Stange der Bischof falsch aufgefaßt, solange in ihm die „Führerpersönlichkeit" gesucht wird, der eine besondere, gemeinschaftbildende Kraft innewohnen soll.

---

47) Deshalb braucht der echten Christlichkeit nicht erst nachträglich die Pflicht zu ökumenischer Gesinnung bewiesen zu werden. Ebensowenig hat die echte ökumenische Bewegung etwas Gekünsteltes an sich, was man leider nicht von allem sagen kann, was sich heute mit diesem Wort schmückt.

Stanges Sehnsucht nach kollektiven Formen des Christenlebens steht viel zu sehr in Reaktion gegen pietistischen Individualismus, ist also zeitgeschichtlich und psychologisch bedingt, als daß der wahre Sinn des neutestamentlichen Bischofsamtes und der universellen Großkirche heraustreten könnte. Bei E. Stange kommt zu kurz der *Zuspruch*, den die Kirche „an alle" richtet, ohne Ansehen der Person.

Auch E. Petersons Betonung der objektiven Momente führt in die Irre. Denn auch er übersieht etwas Wesentliches an der Berufung: daß sie sich täglich neu, also dynamisch oder — nach Luther — im ständigen Werden, nicht aber im geschichtlich fertigen „Sein" äußert. Bei E. Peterson kommt zu kurz der *Anspruch*, den die Kirche an uns stellt: die täglich neue Konkretisierung der Botschaft in Bußglaube und Dienst.

Soziologisch, psychologisch und religionsgeschichtlich ist die echte Bischofsidee etwas wie ein Skandalon, und gerade nicht etwas, das gleichsam in der Luft liegt, nicht etwas, was zeitgeschichtlichen Bedürfnissen und modernem Verständnis entgegenkommt.

Man könnte an der ökumenischen Bewegung den gleichen Nachweis führen. Nicht weniger auch an anderen aktuellen Fragen. In jedem Falle entscheidet sich die theologische Richtigkeit oder Unrichtigkeit daran, wieweit es uns gelingt, den irreführenden Analogien mit allen möglichen geschichtlichen Tatsachen aus dem Wege zu gehen und rein aus dem göttlichen Ruf heraus den inneren Aufbau der Kirche zu entwickeln.

3. Die zweite Form des Verhältnisses der Kirche zu uns Menschen ist die Botschaft an uns, sofern wir „draußen" stehen, also „Welt" sind. Auch hier wieder ist es von entscheidender Bedeutung, nicht irgendeine erreichte Darstellungsweise — etwa die Heidenmission oder die Evangelisation — mit dem Wesen dieser kirchlichen Lebensäußerung zu verwechseln. Potentiell und aktuell [48]) sind wir alle, ausnahmslos, Objekte des

48) Man verwirre unseren Gedankengang nicht durch die Frage, wie

kirchlichen Handelns, also Empfänger der Botschaft an die Welt. Diese Botschaft ist das „*Wort vom Kreuz*".

Formal liegt darin, daß die Wirkung der Kirche auf die Welt nur sein kann ein *Verkündigen*, ein Hindeuten auf etwas, das von unserem Reden und Tun unabhängig ist und bloß durch menschliches Reden und Tun weitergegeben wird. Die „gestaltenden Kräfte" der großen geschichtlichen Kollektivmächte beruhen geistesgeschichtlich gerade auf einer anderen Voraussetzung. Sie wollen nicht bloß verkünden, sondern verändern, überkommene Tatbestände ersetzen durch neue. Vorausgesetzt wird hier, wenn auch in der Regel unbewußt, daß — innerhalb gewisser Grenzen — der Mensch Macht habe, die Welt zu ändern. Es wird also nicht gerechnet mit dem unerbittlichen Fragezeichen, das durch das Todesschicksal hinter alles Irdische gesetzt ist, und ebensowenig mit der Unaufhebbarkeit von Schuld und Sünde. Die gestaltenden Mächte der Geschichte tun gewissermaßen so, als sei der Tod doch nicht so endgültig und die Sünde doch nicht so gewichtig, wie die Botschaft der Kirche es meint. Dagegen rechnet eben diese Botschaft gerade mit dem letzten Ernst von Tod und Sünde. Die Herrschaft der „drei Tyrannen" (Sünde, Tod und Teufel) erschien nicht nur unseren

---

weit in der *Praxis* nicht doch eine *Organisation bewußter Christen*, also eine sichtbare Aktualisierung, nötig sei. Entscheidend ist in allen Fällen das *Wie!* Wir müssen uns wehren gegen jegliche Art von Aktualisierung, durch die der oben entwickelte potentielle Charakter der Kirche, z. B. ihr Universalismus, getrübt wird. Die Vorschläge eines O. Dibelius oder E. Stange werden nicht schon dadurch erledigt, daß man sie für schwer ausführbar erklärt; ob leicht oder ob schwer ausführbar, die Kernfrage lautet ganz anders: wird in diesen Vorschlägen die *Reinheit* der Kirchenidee gewahrt? Unsere Diskussion bewegt sich also, wenn man so will, im theoretischen Vorfeld und zeigt noch nicht, was in praxi alles getan werden sollte. Aber diese Reserve ist beabsichtigt. Wir meinen damit dasselbe *Zögern*, wie es Luther bekundet hat, als er auf die Durchführung der „dritten Weise" verzichtete. Lieber eine weniger wirksame Aktualisierung als eine falsche und irreführende! Weshalb O. Dibelius die Einwände, die von „begrifflicher" Seite her erhoben wurden, nicht so leicht abtun sollte, wie es im Nachspiel 29 Anm. 5 geschieht.

protestantischen Vätern, sondern allen Verkündern der kirchlichen Lehre zu jeder Zeit als die eigentliche Grenze alles Menschenwerks. Deshalb hat das Handeln der „Kirche" an der Welt in diesem Aeon stets nur den Sinn des prophetischen Zeichens [49]) beansprucht. Auch die stärkste gestaltende, ja umwälzende Kraft, die von der Kirche ausgeht, ist sachlich immer nur ein Hindeuten auf das kommende Reich, kein endgültiges Verwandeln der Wirklichkeit oder gar Verdrängen der alten Welt durch eine neue, von Tod und Sünde unbeeinflußte. Das Evangelium ist *Wort* vom Kreuz.

Diese sinngemäße Selbstbescheidung der kirchlichen Wirksamkeit würde nun leicht zur Nachlässigkeit oder Weltflucht führen, wenn nicht gleichzeitig mit jenem formalen Prinzip in dem Wort des Evangeliums eine neues *Materialprinzip* zum Ausdruck käme. Auch der *Inhalt* des zeichenhaften, hindeutenden Handelns kann nicht besser ausgedrückt werden als durch den Paulinischen Begriff „Wort vom *Kreuz*". Das Sichtbarmachen der Botschaft vom kommenden Reich, die Ethik des Zeichens, die gleichnishafte Vorwegnahme einer jetzt ausstehenden, für uns erst noch zukünftigen Herrschaft und Herrlichkeit, das alles kann hier nur dasein in der Kreuzesgestalt.

Praktisch heißt das: die, „so mit Ernst Christen sein wollen", haben es heute genau so *schwer* wie zu allen Zeiten; nicht bloß etwa wegen der anderen ringsum, sondern erst recht wegen der unveränderten Beschaffenheit des menschlichen Herzens. Soll wirklich „in Wort, im Werk und allem Wesen" die Botschaft zu lesen sein, dann bleibt der Anstoß an ihrem Aergernis, ihrer Torheit nicht aus. Ist doch der Inhalt dieser Botschaft entgegengesetzt dem Geist der Welt und wider all das, was nach Väterweise und natürlicher Gewohnheit als selbstverständlich erscheinen möchte!

---

49) Vgl. die ethischen Schlußgedanken in meinem Vortrag „Das Reich Gottes in amerikanischer und in deutscher Theologie der Gegenwart", Gießen 1926.

Da die Botschaft täglich neu laut werden muß, so muß auch täglich neu der Kampf zwischen dem Wort und der Welt zum Ausbruch kommen. Es wird also die individuelle und die kollektive Ethik der Kirche immer wieder im Kontrast gegen vertraute Gedankengänge stehen, eine „harte Rede" sein und *weder soziologisch, noch psychologisch, noch geschichtsphilosophisch so leicht dem modernen Menschen eingehen, wie es die Schriften der besprochenen Autoren zu tun scheinen.*

Tolstois Wiederentdeckung des christlichen „Nichtwiderstehens dem Bösen" etwa ist gewiß nicht das abschließende Wort für die ethische Debatte, und Gandhis politisches Programm ist nicht einfach der Schlüssel für bisher ungelöste Rätsel, aber Gestalten dieses ur-christlichen Gepräges stehen warnend und mahnend in unserer Zeit, um vor allem die Kirchen aus eingefleischten Vorurteilen und bequemen Halbheiten aufzurütteln. Sie warnen uns davor, eindrucksvolle, geschichtlich faßliche Wirkungen der Weltgestaltung bloß wegen der Macht ihres Einflusses bereits für eine Frucht des göttlichen Geistes zu halten. Sie ermahnen uns dazu, nicht die Kategorien des irdischen Geschehens mit der Sprache Gottes zu verwechseln. Genau so, wie die Solidarität der allgemeinen Verlorenheit uns vor dem Pharisäismus bewahrt, soll uns die unendliche Größe des Auftrages, die eschatologische Aussicht der Botschaft, behüten vor der Ueberschätzung des sichtbar Erreichten und der Unterschätzung der wahren, still wirkenden, welt-anstößigen Kräfte des kommenden Reiches.

Wir kommen somit zu dem Ergebnis, daß ein falscher Realismus zwar mancherlei aufschlußreiche Theorien über die Kirche wachrufen oder wenigstens stützen kann, aber daß dieser falsche Realismus uns in gefährlicher Weise ablenkt vom Verständnis der Wirklichkeit Gottes und seiner Kirche. Nicht der von irgendeiner Empirie hergeleitete Sinn für die sogenannte Wirklichkeit hilft uns weiter, am wenigsten, wenn er sich romantisch verbrämt und dadurch geradezu Illusionen weckt!

Helfen kann uns nur die Rückkehr zum echten, theologischen Realismus der Kirche, die auf dem Rufe Gottes beruht, als Bruderschaft oder Leib vom Haupte Christus sich leiten läßt und die Botschaft an die Welt als Wort- und Tatzeichen des kommenden Reiches in der Kraft des Geistes ausrichtet.

OTTO BAUMGARTEN

Der Aufbau der Volkskirche. *1920. 123 Seiten* *M. 1.—*

WALTER BÜLCK

Begriff und Aufgabe der Volkskirche. *1922. IV, 75 Seiten* *M. 1.20*

Die evangelische Gemeinde. Ihr Wesen und ihre Organisation. *1926. IV, 79 Seiten* *M. 2.70*

GÜNTHER HOLSTEIN

Die Grundlagen des evangelischen Kirchenrechts. *1928. XII, 408 Seiten* *M. 18.—*
in Ganzlwd. geb. M. 21.—

Ein Buch, in dem man nicht nachschlagen kann, sondern das man durcharbeiten muß, ein Buch, das die kirchenrechtliche Form des deutschen Protestantismus von innen her aus ihren religiösen Voraussetzungen begreifen will und damit theologische und juristische Fragestellung in engste Beziehung zueinander setzt. Dies Werk, das über die Gegenwart hinaus auch an die Probleme der Zukunft rührt und das aus eingehendster Sachkenntnis heraus entstanden ist, sei allen empfohlen, die wissen, daß Verfassungsfragen Lebensfragen sind. *(Der Reichsbote Nr. 270, 11. XI. 28.)*

OTTO PIPER

Weltliches Christentum. Eine Untersuchung über Wesen und Bedeutung der außerkirchlichen Frömmigkeit der Gegenwart. *1924. VII, 138 Seiten* *M. 3.60, geb. M. 5.—*

... Bedeutsam ist die Arbeit auch durch die Methode der Untersuchung. Es gibt zufällige, aphoristische Betrachtungen und Urteile über diesen Gegenstand genug: hier wird versucht, den Tatbestand im ganzen und im Zusammenhang religionsbiologisch zu verstehen, die zugrunde liegenden Tendenzen aufzudecken und so zu einem sicheren theoretischen und praktischen Urteil zu gelangen. Das geschieht mit Scharfsinn und Gelehrsamkeit.... *(Theol. Literaturbericht 1925, Nr.11/12)*

VERLAG J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

SAMMLUNG GEMEINVERSTÄNDLICHER VORTRÄGE UND SCHRIFTEN AUS DEM GEBIET DER THEOLOGIE UND RELIGIONSGESCHICHTE

Die neuesten Hefte:

136. FRITZ LIEB, Das westeuropäische Geistesleben im Urteil russischer Religionsphilosophie.

135: RUDOLF BULTMANN, Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament

134: GEORG BERTRAM, Neues Testament und historische Methode. Bedeutung und Grenzen historischer Aufgaben in der neutestamentlichen Forschung.

133: ANDREAS DUHM, Der Gottesdienst im ältesten Christentum.

132: WALTER KÖHLER, Zwingli und Bern.

131: ALFRED BERTHOLET, Buddhismus im Abendland der Gegenwart.

130: FRITZ BLANKE, J. G. Hamann als Theologe.

129: HUGO WEIZSÄCKER, Schleiermacher und das Eheproblem.

128: HANS VON SCHUBERT, Revolution und Reformation im XVI. Jahrhundert.

127: LUDWIG KOEHLER, Das formgeschichtliche Problem des Neuen Testaments.

126: KARL MÜLLER, Die Forderung der Ehelosigkeit für alle Getauften in der alten Kirche.

125: GEORG WOBBERMIN, Schleiermacher und Ritschl in ihrer Bedeutung für die heutige theologische Lage und Aufgabe.

124: HEINRICH FRICK, Wissenschaftliches und pneumatisches Verständnis der Bibel.

123: WILHELM KNEVELS, Expressionismus und Religion. Gezeigt an der neuesten deutschen expressionistischen Lyrik.

122: HANS SCHMIDT, Die Thronfahrt Jahves am Fest der Jahreswende im alten Israel.

121: ALFRED BERTHOLET, Das Dynamistische im Alten Testament.

JEDES HEFT:
im Einzelverkauf M. 1.80, in der Subskription M. 1.50
Verzeichnisse kostenlos.

Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

Druck von H. Laupp jr in Tübingen

BR
100
F7

Frick, Heinrich, 1893-1952.
Romantik und Realismus in Kirchenbegriff; eine theologische Auseinandersetzung mit O. Dibelius, E. Stange und E. Peterson. Tübingen, Mohr, 1929.
47p. 24cm. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte,137)

Includes bibliographical references.

229118

CCSC/mmb